

ديباجة

بقلم رئيس التحرير : الدكتور عبد العليم بوفاتح

الحمد لله حقّ الحمد ، وله الشكر كلّه ، على أن وفقنا إلى تحقيق ما كنّا نصبو إليه من طبع مداخلات **المؤتمر الدولي: " البلاغة العربية : الواقع والآفاق."** في عدد خاص؛ هذا المؤتمر الذي أتى ثماره بعد أن عرف التأجيل مرتيْن لأسباب متعددة.. ليجني الباحثون الأفاضل ثمار جهودهم العلمية غضة يانعة، برؤية أعمالهم وبحوثهم وهي تنشر على صفحات مجلة "**الباحث**" التي حازت صفة المجلة العلمية المنفتحة على كل الأفكار والآراء العلمية المثمرة التي من شأنها أن تقدم العلْم النافع والمعرفة الصحيحة، وهو ما حظيت به، إذْ أقبل عليها الباحثون من كل الأقطار رغبة في إثرائها وإسهاماً في استمرارها، لما لمسوه لديها من مصداقية وموضوعية، من غير تمييز أو إقصاء، وهو أمر افتقدناه كثيراً في أيامنا هذه.. فهذه المجلة ما فتئت تحتضن جميع الباحثين المنصفين الجادّين الذين يحملون هموم التفكير والبحث العلمي الصحيح ، ويقدّمون في سبيل ذلك تضحيات جساماً لا يدرك كنهها إلاّ من عاش معاناة الباحث المفكّر المتأمّل المتدبّر وكابد ما يكابده.. ولله درّ الشاعر إذ قال:

لا يعرف الشوق إلاّ من يكابده ** ولا الصبابــة إلاّ من يعانيها

ما أكثر ما ورد إلى المؤتمر من أوراق علمية قيّمة تناولت عدة محاور مست كلها موضوع المؤتمر ، من زاوية أو أخرى . وممّا ميّز هذه الأوراق هو تنوعها وثراؤها ووجاهة الآراء فيها ، وجدة الأفكار وتعدد الرؤى. وهذا من شأنه أن يهيئ للقارئ الكريم مسالك

شتى يلج من خلالها عوالم الدرس البلاغي العربي ويقف على كنهه وطبيعته ومكانته وموقعه من التراث الفكري العربي الزاخر بألوان الإبداع وفنونه.. ذلك أنّ البلاغة أُمّ العلوم التي تتخذ من اللغة أداةً لها، فالبلاغة هي حاضنة هذه العلوم ومرآتها التي تنعكس عليها صورها وجمالياتها. فكلّ ما يتصل بهذا الجانب من الحُسْن إنّما هو من البلاغة..

لقد توزعت مداخلات المؤتمر بين عدة قضايا وإشكاليات يطرحها واقع الدرس البلاغي العربي، فمنها ما يتصل بعلاقة البلاغة بالنص القرآني الذي كان ولا يزال وسيبقى حصناً منيعاً ومعيناً ثرّاً بديعاً للّسان العربي، فلا يبليه مرّ العصور وكرّ الدهور..

ومنها ما يتصل بتاريخ البلاغة العربية ونشأتها وسبُل تطويرها مصطلحاً وموضوعاً.. ومنها ما يعالج تكامل الدرس البلاغي مع العلوم اللغوية ولا سيما النحو ، وما لهذا التكامل من أهمية في بناء التراكيب العربية وصياغتها ، ولنا المثل الأعلى والنموذج الأسمى في ذلك من القرآن الكريم الذي يمدّنا بأفضل الأنماط التركيبية حُسنَ صياغة وعمق دلالة..

ومن مداخلات المؤتمر ما يتناول علاقة البلاغة بالأسلوبية الحديثة وتحليل الخطاب بكل أشكاله وأنواعه. وهو موضوع يجمع بين أصالة الدرس البلاغي العربي وامتداداته التأثيرية في سائر النظريات الحديثة التي اتخذته معيناً تستقي منه منطلقاتها التأسيسية.

وتناولتْ بعضُ مداخلات المؤتمر جانباً مهمّا لم يحظ بما يكفي من الدراسات ، ولا يزال بحاجة إلى جهود متواصلة قصد الإفادة فيه ، ألا وهو الجانب التعليمي للبلاغة العربية . ولعلّ الكثير من المهتمّين بالشأن التعليمي يغفلون هذا الجانب ، مع أنّ الجهود المبذولة في تطوير الدرس البلاغي تصبّ كلّها في هذا الباب، إذ إنه السبيل إلى ترسيخ أصول هذا العلم وأسسه وحيثياته في عقول المتعلمين؟ كما أنه السبيل إلى الحفاظ على أصالة الفكر العربي ونقل تراثه النفيس إلى الأجيال..

وثمة أوراق أخرى تناولت صلة البلاغة بالنقد عبْر تلك المسيرة الطويلة التي تواشجت فيها العرى بينهما أيّام كان الشاعر العربي نافذ البصيرة واسع الإلمام يجمع بين الإبداع والنقد ، ثم ما لبثت البلاغة أن تأثرت بآراء اللغويين والنحاة وغيرهم من علماء المعاني ، حتى غدتْ تنهل من تلك الروافد كلّها إلى أن استقامتْ علماً وفنّاً له أصوله وقواعده ، فأصبحتْ بعد ذلك مصدراً لهذه العلوم والفنون..

وثمة محور مهم من محاور المؤتمر يتمثل في البلاغة المقارنة ، أجرى فيه بعض الباحثين دراسة مقارنة بين بلاغة العرب وبلاغة الغرب ، مبيناً سنّة التأثير والتأثر ، ومبدياً فضل اللسان العربي وتميزه ، وما له من الريادة والسبق . وفي هذا حثّ للدارسين واستنهاض لهمم الباحثين بغية تكثيف الدراسات التي تبيّن ثراء الدرس البلاغي العربي وخصوبته وما ينفرد به من الكنوز التي لم تكتشف بعدُ..

ومن محاور المؤتمر نطالع جانباً آخر جديراً بالوقوف عنده ، ألا وهو علاقة البلاغة العربية بالنظريات المعاصرة ، اللغوية منها والنقدية ، كاللسانيات والأسلوبيات والسيميائيات والتداوليات وعلم النص ، وغيرها من النظريات اللسانية والنقدية التي تأخذ البلاغة العربية من كل منها بطرف ، بل إنّ كل هذه النظريات تستمدّ مادتها – عملياً – من بلاغة العرب ، وربما كان الاختلاف في المنهج . غير أنّ الباحث الحصيف العارف بآليات التأسيس والتأصيل يدرك مواطن هذا التأثير ويترجمها إثباتاً لثراء الدرس البلاغي العربي والحاجة إلى قراءته قراءةً إيجابية حديثة تهدف إلى تطويره واستدرار كوامنه واستكشاف أسراره..

إنّ البلاغة العربية بادية جمالياتها في آي الذّكْر الحكيم لمن أراد الاستمتاع بوقع الألفاظ وبلوغ الأغراض، وحُسْن العبارة وبلاغة الإشارة ، مع جودة النظم وتناسق التراكيب وروعة الأساليب.. وعلى هذا، وجب أن ندرك ما لهذا اللسان العربي المبين الذي

اختار الله بلاغته، من تميُّز وتفرُّد يقتضي من كل باحث منصف أن يكون عالي الهمّة ليرتقي بسموّ الهدف وشرف العمل إلى القمّة.. وهذا ما لمسناه في الأعمال المقدمة إلى المؤتمر من باحثين جادّين جمعوا بين نية صادقة في ترقية اللسان العربي من خلال البحث في أحسن فنّ تتجلّى فيه جماليات هذا اللسان ، إلا وهو البلاغة العربية..كما اتسمت أعمالهم بالموضوعية والإنصاف وتميزتْ بحوثهم بالجديّة من غير إجحاف.. وقد شاء الله أن تلتقي هذه الأعمال في تناغم عجيب وانسجام وترتيب، كأنما كانت على موعد، لتميط اللثام عن كثير من القضايا العالقة، وتعرض الموضوعات بطريقة ماتعة شائقة، فتقدّم بذلك خدمة كبيرة للّسان العربي بتجلية كوامنه وسبْر أغواره واستكشاف عجائب نظمه وأسراره..

هذا، ونهنّئ أصحاب البحوث التي حظيت بالنشر ، آسفين على عدم إمكانية نشر بعض المواضيع القيّمة التي لم تصلنا سوى ملخصاتها لعل ذلك راجع إلى أسباب تقنية.. كما نهنّئ القرّاء والدارسين وطلاّب العلم على أن أُتيحتْ لهم فرصة الاستفادة منها..

إنها لجهود قيّمة تعكس عمق التفكير ورسوخ القدم لدى أصحابها، وهي بحوث جديدة ومفيدة جديرة بكل التقدير، تلك التي جادت بها عقول فريق متميز من الباحثين الذين تشهد لهم أعمالهم ومواقعهم العلمية بطول الباع وحسن الإبداع .. فما أحسن ما تفتقت عنه قرائحهم ومخيلاتهم. وهذا كلّه ممّا يشيد لهم فخراً ، ويبقى لهم ذخراً..

وختاماً ، لا يسعنا إلاّ أن نشكر كل الباحثين الأفاضل على ما قدموا لهذا المؤتمر الميمون من خير الجهود ذاكرين غيرتهم على الضاد وفضلهم المشهود ، خدمة للعربية التي هي لسان الأمّة وعنوانها هويتها وترجمانها ومرآتها التي تعكس صورتها الناصعة .

والله الموفق للجميع ..

دبجـــه : رئيس المؤتمر / الدكتور عبد العليم بوفاتح

المصطلح البلاغيّ .. رحلة النشأة والتكوين

أ.م.دة / هناء عبد الرضا رحيم الربيعيّ

جمهوريّة العراق/ جامعة البصرة - كليّة التربية- قسم اللغة العربيّة

تقديم:

يشكّل المصطلح في أيّ علم علامة دالّة على مراحل تطوّر هذا العلم وصولاً إلى تكوّنه بشكله النهائيّ؛ إذ يكشف لنا في كلّ مرحلة زمنيّة مرّ بها عن التطوّر في المفاهيم التي تضمّنها، ممّا قد يكوّن مادّة ثريّة للباحثين لتعليل ماهيّة هذا التطوّر، أو تفسيره، أو تسجيل السبق والريادة فيه للعلماء من حيث إطلاق تسمية المصطلح، أو تحديد مفهومه، وصولاً إلى ترابط لبنات العلم ومن ثمّ اكتماله كلاً متكاملاً، ويرى بعض العلماء أنّ المصطلحات الخاصّة بأيّ علم إنّما هي (مفاتيح العلوم)([1]) التي يمكن من خلالها فكّ المقفل من مباحثها، وهو محقّ في ذلك.

وفيما يخصّ علم البلاغة فإنّه مرّ بمثل ما مرّت به علوم العربيّة من نشوء ونموّ في مفاهيمه ومصطلحاته، ومن ثمّ تطوّر واكتمال، وإذا ما استقرينا الدراسات التي تعرّضت لواقع المصطلحات البلاغيّة التراثيّة ونظرنا إليها نظرة دقيقة فاحصة نجد أنّ الكثير من هذه الدراسات نسبت اللبس وعدم الوضوح إلى هذه المصطلحات، إذ لم تأخذ بنظر الاعتبار مهمّة دراستها في ضوء الأسس

---

[1]) ظ: الخوارزميّ: مفاتيح العلوم: 5.

النظريّة التي اقتضتها في جانبها المفهوميّ فأوحى ذلك بالتعقيد في غالب الأحوال([1])، فضلاً عن أنّ أغلب هذه الدراسات لم تضع المصطلحات البلاغيّة ضمن المؤسّسة المعرفيّة والثقافيّة التي نشأت فيها، فالكثير منها نشأ وترعرع في ظل بيئات ثقافيّة مختلفة أسهمت إلى حدّ كبير في ارتقاء مفهومه وتطوّره.

ومن داخل هذه البيئات المتعدّدة انبثقت مجموعة من الأسباب الداعمة لنشوء المصطلحات البلاغيّة، من هذه الأسباب:

- مسألة التعاشق الوظيفيّ الذي نشأت البلاغة على أساسه، إذ لم تكن نشأتها نشأة صافية ونقيّة إلى حدّ كبير فالأعمدة التي قامت عليها ونشأت منها تعود إلى علوم مختلفة، منها: المنطق، والفلسفة، وعلم الكلام، والنقد؛ لذا كان من الطبيعي أن تتسرّب المصطلحات الخاصّة بهذه العلوم إلى ميدان علم البلاغة، وقد أخذت هذه المصطلحات مداها الزمنيّ لتتخلّص من بعض مفاهيمها التي ارتبطت بها في علومها الأصليّة ولتتشكّل لها مفاهيمها الخاصّة في ضوء مقوّمات الدرس البلاغيّ وأهدافه.

- ظهور الكثير من القضايا الداعمة لنشأة المصطلح وارتباطه بمفهومه، فالميل إلى التحديد والضبط كان سمة مهمّة وسمت الدرس اللغويّ في العربيّة عامّة، ومن هذه القضايا التي أسهمت في نموّ مفاصل الدرس البلاغيّ قضيّة اللفظ والمعنى، وارتباط الدالّ بالمدلول، أو الاسم بالمسمّى، ((ولعلّنا لا نبالغ إن قلنا إنّ التراث البلاغيّ هو الذي استقطب واحتضن هذه القضيّة بشكل جليّ، وربّما هذا ما يدفعنا إلى الولوج إلى قضيّة أخرى يمكن عدّها رحم القضيّة الأولى وهي قضيّة الإعجاز اللغويّ، بل هي السبب الرئيس- إن صحّ التعبير- لوجود إشكاليّة اللفظ والمعنى))([2]).

---

[1]) ظ: عبد الحليم بن عيسى، المصطلح التراثيّ في الدرس اللسانيّ الحديث، مجلّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ع5، ماي 2005: 88، 89.

[2]) صلاح الدين زرال: الظاهرة الدلاليّة: 66، 67.

– نزوع العلماء إلى الابتكار والتجديد منطلقين من أنّ البلاغة علم ناشئ لا زال في بداية نموّه – في تلك الفترة– ممّا ساعد على ظهور الكثير من المفاهيم التي قد ينفرد بها عالم من دون آخر، وقد يربطها آخر بتسمية أو لا يربطها، وقد يستدلّ عليها بأمثلة أو لا، وصولاً إلى تكامل المفاهيم مع مصطلحاتها الدالّة عليها، فالعمل الذي طُبعت عليه البلاغة هو عمل جماعيّ تكاتف العلماء فيما بينهم على إيجاده ومن ثمّ تشذيبه وصولاً إلى شكله النهائيّ.

– اختلاف العلماء فيما بينهم على أساس المذهب والعقيدة وإن كان هدفهم الأساس من خوض ميدان البلاغة الدفاع عن الدين الإسلامي وكتابه المقدّس ولا سيّما في حديثهم عن قضيّة الإعجاز القرآنيّ، وما جرّه هذا الاختلاف من تحديد مفاهيم بعض المصطلحات وتسمياتها على وفق توجّههم العقديّ، هذا الأمر أسهم إلى حدّ كبير في ظهور موجة نموّ سريعة أثّرت على ميادين علم البلاغة بما أوجدته فيها من كمّ المفاهيم والمصطلحات التي لم تكن موجودة فيها أصلاً فأسهمت في توسيع حدودها ونموّ مباحثها.

– قضيّة التأثّر والتأثير بين اللغات المختلفة، فاللغة العربيّة لها خصوصيّاتها الصوتيّة والتركيبيّة والدلاليّة، ولها مقاييسها التي تضبط حدودها وتحدّها، وهي تختلف في ذلك عن اللغات الأخرى؛ لذا فإنّ قضيّة التأثّر بين اللغات المختلفة ينبغي أن تؤخذ بنظر الاعتبار وتوضع على طاولة البحث العميق، وهو أمر ينسحب على الموقف من المصطلحات في الوقت الحاضر أيضاً، فالتراث البلاغيّ جدير بالبحث والمناقشة ومليء بالمصطلحات التي عبّرت عن الظواهر البلاغيّة أكمل تعبير– في ضوء الفترة التي ظهرت فيها– وتمثّل مرحلة اللجوء إلى المصطلحات غير العربيّة بديلاً مؤقّتاً فرضته الحاجة الطارئة للتطوّرات الجديدة؛ لذا كان البحث في موضوع المصطلحات حاجة ملحّة دعت إليه الظروف المستجدّة في كلّ زمان.

من هذه المنطلقات وغيرها كان بحثنا عن المصطلح البلاغيّ في ضوء الأسباب الداعمة لنشأته ومن ثمّ تطوّره واكتماله مفهوماً ثابتاً له مقاييسه التي تحدّه، فالتجديد في أي درس ينبغي أن ينطلق من التراث ذاته، ومحاولة إعادة تقويم هذا التراث ينبغي أن تتمّ في ضوء المؤسّسة المعرفيّة التي

ولد فيها وتربّى، فالمصطلح البلاغيّ عملت فيه عوامل كثيرة منها ما هو وافد على البيئة العربيّة نتيجة الاحتكاك والتداخل مع اللغات الأخرى، ومنها ما هو ناتج عن البيئة اللغويّة ذاتها، هذه فكرة البحث وأرجو من الله سبحانه أن يوفّقني لتقديم نظرة تقويميّة جديدة للمصطلح البلاغيّ من جهة، وللبلاغيّين الذين أنتجوه من جهة أخرى، وأن تكون هذه الدراسة محاولة للوقوف على مراحل تطوّر الدرس البلاغيّ في البيئة العربيّة وصولاً إلى استقراره.

– المصطلح البلاغيّ في ظلّ ظروف النشأة:

لتقييم النظرة إلى المصطلح البلاغيّ ينبغي أن ننطلق من الأصول التي نشأت بين أحضانها هذه المصطلحات، ومثلما ذكرنا سابقاً فإنّ البلاغة العربيّة لم تكن صافية النشأة، إذ اختلطت مباحثها وتمازجت مع باقي علوم العربيّة إلى أن استقرّت شيئاً فشيئاً علماً له حدوده ومصطلحاته الخاصّة به، من هذا المنطلق أخذت المصطلحات– البلاغيّة– في نشأتها ثلاثة أبعاد حدّت هذه النشأة، هي:

- **أوّلاً: النشأة العامّة.**
- **ثانياً: النشأة المختلطة.**
- **ثالثاً: النشأة الخاصّة.**

وسنستعرض هذه الأبعاد الثلاث مع الاستدلال عليها بما نراه مناسباً للتعبير عن نشأة المصطلح البلاغيّ على وفق ما استوجبه كلّ بعد.

- **أوّلاً: النشأة العامّة:**

ويختصّ هذا البعد بالبحث عن المصطلحات التي كانت نشأتها عامّة في اللغة العربيّة من دون تحديد أو تخصيص بعلم معيّن من العلوم، ومن ثمّ انتقل هذا المصطلح إلى مباحث علم البلاغة بوصفها واحداً من علوم العربيّة؛ لذا فإنّ مسألة وجود المصطلح بين جنبات هذا العلم أمر طبيعيّ، إذ كانت دلالة هذه المصطلحات عامّة في أوّل أمرها ثمّ استقلّت فيما بعد لتصبح مختصّة بعلم

جديد قائم بذاته، وبمرور الوقت تخلّص المصطلح من شوائب الدلالة العامّة ليصبح مختصّاً بظاهرة بلاغيّة معيّنة، أو قيمة دلاليّة خاصّة به في ضوء المدلول البلاغيّ، وكثيرة هي المصطلحات التي اتّصفت بهذه الصفة، ومنها:

1- مصطلح (الالتفات):

إنّ أقدم الإشارات إلى هذا المصطلح تعود إلى اللغويّين، إذ تنقل لنا كتب التراث أنّ الأصمعي سأل أبا اسحق الموصليّ عن التفاتات الشاعر جرير، وإنشاده لقوله:

أتنسى إذ تودّعنا سليمى ** بعود بشامة سقي الغمامِ

وعندما لم يجبه أبو اسحق بيّن له الأصمعي المراد من الالتفات بقوله: ((أما تراه مقبلاً على شعره، إذ التفت إلى البشام، فدعا له))([1]). وهذه الرواية تشير إلى أنّ القدماء عرفوا المصطلح وفهموه على أنّه التحوّل في الكلام من معنى إلى آخر، وهو مفهوم تداولته بعض الكتب البلاغيّة تحت مصطلح (الاستطراد) قبل أن يتطوّر إلى التحوّل في الأسلوب، المفهوم الذي استقرّ عليه فيما بعد عند البلاغيّين.

وظاهرة (الالتفات) بحدّ ذاتها عُرفت في حقبة زمنيّة مبكّرة ولكنّها لم تكن مستقلّة بذاتها، وإنّما مندرجة تحت مصطلح (المجاز) الذي يعني الاتساع في اللغة تارة، أو غير مرتبطة بمصطلح محدّد تارة أخرى، ولكنّها شهدت أوّل التقاء لها بالمصطلح البلاغيّ على يدّ ابن المعتّز في كتابه(البديع) إذ أدخلها ضمن محاسن الكلام، وشكّل (الالتفات) فيها أوّل تلك المحاسن، وعرّفه بأنّه: ((انصراف المتكلّم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر))([2])، وعلى وفق هذا المفهوم استقرّت دلالة مصطلح (الالتفات) في كتب البلاغيّين، فمثلما بدأ مفهومه – عند القدماء- في فترة زمنيّة

---

[1]) العمدة: 1/381، كتاب الصناعتين: 407.

[2]) البديع: 58 .

متقدّمة كذلك استقرّ مفهومه الاصطلاحيّ البلاغيّ في فترة متقدّمة أيضاً، إذ لم تستغرق عمليّة ارتباط المفهوم بالمصطلح فترة زمنيّة طويلة.

2- مصطلح (البلاغة):

دلّ مصطلح (البلاغة) في معناه اللغويّ على الانتهاء والوصول، يقال: بلغ الشيء يبلغ بلوغاً: وصل وانتهى، وتبلّغ بالشيء : وصل إلى مراده([1])، وقد نقل لنا التراث الكثير من الآراء التي عبّرت عن المعنى اللغويّ للبلاغة، فربطها بعضهم بما تجيش به النفس من الأحاسيس، وربطها بعضهم بالإيجاز، وربطها آخرون بعدم الوقوع في الخطأ، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ خير منْ نقل لنا هذه الآراء التي لم تستقرّ على مفهوم واحد يتّفق عليه العلماء وإنّما كان مفهوم البلاغة ينبني فيها على انطباعات نفسيّة يعبّر بها كلّ شخص عن توجّهاته، إلا أنّ المفهوم الذي غلب على المصطلح هو الوصول والانتهاء، وهو المفهوم الذي دخل إلى علم البلاغة قبل أن يستقرّ على ما استقرّ عليه فيما بعد، فالجاحظ عبّر عن البلاغة بقوله: ((لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتّى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك اسبق من معناه إلى قلبك))([2])، وهي عند أبي هلال العسكريّ: ((البلاغة كلّ ما تبلغ به قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن))([3])، فأضاف الجاحظ وأبو هلال العسكريّ إلى مفهوم الإيصال المجرّد للبلاغة الصورة الجميلة المؤثّرة في النفس التي تصل إلى القلب وتُحدث تأثيرها فيه، في حين أضاف الرازي إلى هذا المفهوم مساواة حاجات المقام الذي يتطلّبها، إذ قال معرّفاً البلاغة بأنّها: ((بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المخلّ والإطالة المملّة))([4]).

---

[1]) ظ: لسان العرب، مادّة (بلغ): 1/ 345.

[2]) البيان والتبيين: 115/1.

[3]) كتاب الصناعتين: 12.

[4]) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 40.

ولم تستقرّ معالم البلاغة إلا على يد السكاكيّ إذ أصبحت تدلّ على ((بلوغ المتكلّم في تأدية المعاني حدّاً له اختصاص بتوفية خواصّ التراكيب حقّها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها))([1])، فقسّم السكاكيّ بموجب هذا التعريف البلاغة إلى علميّ (المعاني) و(البيان)، وأخرج مباحث علم (البديع) منها؛ لأنّه يتعلّق بتحسين الكلام- من وجهة نظره- فهو ليس من البلاغة بشيء.

وانتهت البلاغة كمصطلح مستقرّ على يد القزوينيّ الذي أكمل ما بدأه السكاكيّ فعرّفها بأنّها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته([2])، وقسّمها على ثلاثة علوم: ما يُحترز به عن الخطأ وهو علم المعانيّ، وما يُحترز به عن التعقيد المعنوي وهو علم البيان، وما يُعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال وفصاحته وهو علم البديع، ولم يخرج من جاء بعد القزوينيّ عن هذا التقسيم أو هذا المفهوم الذي استقرّ عند هذا الحدّ.

ورحلة مصطلح (البلاغة)- مثلما لاحظنا- من ميدان المفهوم العامّ الذي اتّفق عليه أصحاب المعاجم، إلى ارتباط مفهومه بالكلام الفنّيّ الذي يأخذ بمسامع المتلقيّ، ومن ثمّ ارتباطه بالصورة المؤثّرة بالنفس وعلى وفق مقتضيات مقام الكلام، وصولاً إلى تكامل تقسيمه إلى علومه الثلاث إنّما كانت رحلة تدريجيّة أتاحتها له ظروف نشأتها على وفق التطوّر الحاصل في مفردات مباحثها، إذ تعدّ البلاغة المستوى الراقي للغة العربيّة بعد استحصال درجة الصحّة والسلامة في تراكيبه.

3- مصطلح (البيان):

ومثل مصطلح البلاغة مصطلح (البيان) الذي دلّ في معناه اللغويّ على البيان والظهور، فالبيان لغة ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها، وبان الشيء اتّضح فهو بيّن، واستبان الشيء

---

[1]) مفتاح العلوم: 526.

[2]) ظ: الإيضاح: 1/80، التلخيص: 33، 34.

ظهر، والبيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من حسن الفهم وذكاء القلب مع اللسن، وأصله الكشف والظهور([1]).

وكلمة (البيان) ظلّت تحمل هذه المعاني العامّة التي يجمعها مفهوم الوضوح والبيان حتّى دخولها في الدراسات البلاغيّة، إذ أصبح لها مدلول آخر ارتبط بأساليب التعبير عن مفهوم الكلام الذي يأخذ أكثر من شكل، وهذا الأمر يبدو واضحاً عند الجاحظ الذي تحدّث عنه قائلاً: ((اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتّى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل))([2])، وأخذ البيان عنده أشكالاً مختلفة، من:اللفظ، والإشارة، والعقد، والخط، والنصبة ، وتابعه ابن وهب، والرمّانيّ في تقسيمهما البيان([3]).

ويأخذ المصطلح بعداً آخر عند ابن رشيق القيروانيّ وعبد القاهر الجرجانيّ إذ عدّاه بديلاً مساوياً للفصاحة مع محافظته على دلالة الوضوح والكشف، ومع ذلك فقد بحث الجرجانيّ فنون البيان وتوسّع فيها([4]).

ويصل المصطلح إلى السكاكيّ فيتحدّد معناه بـــ((معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه))([5])، ويتابعه القزوينيّ في بيان مفهومه، ويعرّفه بـــأنّه ((علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه))([6])، ليتحدّد مفهوم (البيان) بما يشتمل

---

[1] ظ: لسان العرب، مادّة (بين): 403/1.

[2] البيان والتبيين: 1/ 76.

[3] ظ: البيان والتبيين:1/ 76 ، البرهان في وجوه البيان:60 ، النكت في إعجاز القرآن: 106 .

[4] ظ: العمدة: 1/ 257، 258، دلائل الإعجاز: 43.

[5] مفاتيح العلوم: 249.

[6] الإيضاح: 2/ 326 ، التلخيص: 235، 236.

على فنونه التي تسهم في إيراد المعنى بطرق مختلفة، من: التشبيه، والاستعارة، والمجاز والكناية، وليستقرّ المصطلح عند هذا الحدّ.

وهنا نلحظ أنّ مفهوم (البيان) وإن كانت دلالته عامّة في بداية نشأته إلا أنّ الملاحظات الدالّة على الفنون التي ارتبطت به فيما بعد من تشبيه، واستعارة، وكناية كانت مبثوثة في تضاعيف الدراسات البلاغيّة، وقد توسّع الجرجاني في الحديث عنها والاستدلال عليها بالشواهد القرآنيّة والأمثلة([1])، ولكن ارتباطها بالمصطلح تمّ بعد ذلك على يد السكاكيّ.

4- مصطلح (الفصاحة):

الفصاحة لغة تعني البيان والظهور، يقال: أفصح الصبح إذا أضاء، وأفصح اللبن إذا انجلت رغوته فظهر، وأفصح الأعجميّ إذا أبان بعد أن لم يكن يفصح أي يبين ([2])، وعلى وفق هذا المعنى استعمل العلماء مصطلح (الفصاحة)، وهو قريب من معنى البلاغة التي تعني الإبانة عن المعنى وإظهاره، وعلى هذا الأساس لم يفرّق أغلب البلاغيّين بينهما في كتبهم فدلالة أحداهما تدلّ على الأخرى، مثلما هو الأمر عند عبد القاهر الجرجانيّ([3]).

وقد حاول بعض البلاغيّين إيجاد الفروق بين المصطلحين، فبعضهم ذهب إلى أنّ الفصاحة في اللفظة تكمن في كثرة استعمال العرب لها، وجريانها على ألسنتهم أيّاً كانت صفتها، ودرجة انسجام حروفها وتوافقها، وبعضهم ذهب إلى أنّ الفصاحة تتعلّق باللفظ أمّا البلاغة فتتعلّق بالمعنى([4])، وقد توسّع ابن سنان في بحث (الفصاحة) وشروطها، مفرّقاً بين الفصاحة الواقعة في اللفظ، والواقعة في التركيب، فمن شروط فصاحة اللفظ: خلوّها من التقارب الشديد في مخارج

---

[1]) ظ: دلائل الإعجاز: 66 ، أسرار البلاغة: 27 وما بعدها، 90 وما بعدها.

[2]) ظ: لسان العرب، مادّة (فصح): 1/ 3419.

[3]) ظ: دلائل الإعجاز: 43.

[4]) ظ: على سبيل المثال: سرّ الفصاحة: 49.

الحروف، ومن الاضطراب وعدم التآلف في ترتيبها، وفي موافقتها للمعنى المراد التعبير عنه، وجريانها على قوانين اللغة في التصريف والجموع والاشتقاق، وعدم خروجها على المألوف من الصيغ العربيّة لكونه أعجميّاً لم يأخذ الشكل الذي ترتضيه العربيّة في صيغها، وملاءمته لنمط العربيّة في الميل إلى قلّة الحروف، وأن يكون فوق هذا كلّه ملائماً للموقف الذي يعبّر عنه، ولا يحمل ايحاءاً لا ترتضيه النفس، أو يكون قد استعمل في مثل هذا المعنى([1])، أمّا الفصاحة في التراكيب فتتضمّن: خلوّه من التنافر بين الكلمات، وابتعاده عن ضعف التركيب، وخلوّه من التعقيد اللفظيّ والمعنويّ([2]).

– ثانياً: النشأة المختلطة:

يختصّ هذا البعد بالبحث عن المصطلحات التي نشأت أصلاً في أحضان علوم أخرى، وبحكم التأثير فقد اكتسبت مباحث البلاغة بعضاً من تقسيمات هذه العلوم مع مصطلحاتها الدالّة عليها، ولو نظرنا إلى كمّ المصطلحات التي أفادتها البلاغة من العلوم الأخرى المندرجة في ميدان اللغة العربيّة لوجدنا أنّها تمثّل كمّاً لا يُستهان به، فالبلاغة تمثّل خلاصة ما توصّلت إليه علوم العربيّة من تطوّر، ومن ضمن العلوم التي استوحت البلاغة مصطلحاتها منها: علم المنطق، علم الكلام، علم الأصول، علم العروض، علم النحو، علم النقد، وسنستعرض بعضاً من هذه المصطلحات ضمن علومها التي وردت فيها.

أ– مصطلحات علم المنطق:

يبدو تمازج موضوعات علم المنطق والدرس البلاغيّ بشكل واضح في التعريفات والحدود والرسوم المبثوثة في مباحثهما، والخلاف حول استيفاء تعريفاتها شروط الحدّ الصحيح أو لا، فلا تكاد تقع عينك على باب من أبواب البلاغة العربيّة حتّى تلقاك الخصومات حول تعريفه أو

---

[1]) ظ: سرّ الفصاحة: 54 وما بعدها.

[2]) ظ: سر الفصاحة: 82 وما بعدها.

تقسيمه أو تحديده([1])، وهذا الأمر لا يقتصر على التقسيمات الرئيسة لمباحث هذا العلم بل يشمل التقسيمات الفرعيّة للفنون والأغراض المرادة منها، وهو أمر طبيعيّ إذا ما قسنا الأمر من منطلق علميّ؛ فعلم المنطق هو القاعدة التي يستقي منها العلماء أصول علومهم وأسسها، والبلاغة واحدة من هذه العلوم، ولكنها تختصّ بمميزات تميّزها عن بقيّة علوم اللغة؛ إذ تعتمد المعنى وتركّز على دقائق التعبير الفنّيّ ممّا أتاح لها هذه الكثرة الكاثرة من التقسيمات والتفريعات والمصطلحات الدالّة على كلّ منهما.

إلى جانب الإفادة التي تحقّقت للبلاغة من خلال التقسيمات المنطقيّة والحدود والرسوم فقد أفادت البلاغة من بعض المصطلحات التي أختصّ بها علم المنطق، ومن هذه المصطلحات:

1– مصطلح (التصوّر) و(التصديق):

التصوّر في علم المنطق يعني حضور صور الأشياء في العقل من خلال: اللفظ، أو التركيب فهو تصوّر مجرّد لا يستتبع جزماً أو اعتقاداً، أمّا التصديق فهو صورة المطابقة للواقع المستلزمة لحكم النفس وإذعانها وتصديقها بالمطابقة، والتصوّر أقرب ما يكون إلى (قواعد التعريف) في المنطق، أمّا التصديق فهو أقرب ما يكون إلى (قواعد الاستدلال)([2]).

انتقل هذان المصطلحان إلى علم البلاغة ليصبحان مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بمبحث الاستفهام؛ لأنّ مبعث التصوّر أو التصديق هو استفهام ناشئ في العقل يتطلّب سؤالاً عقليّاً أيضاً، ليصبح التصوّر في البلاغة إدراك مفرد وتعيينه بذاته في جواب الاستفهام، أمّا التصديق فقد أصبح يدلّ على إدراك نسبة بين أمرين يكون الجواب عليهما بنعم أو لا، (نعم) في حالة الإيجاب، و(لا) في حالة السلب، فالتصديق يعني إثبات نسبة أحّد أمرين وترجيحه على آخر، يقول السكّاكيّ: ((والاستفهام لطلب حصوله في الذهن، والمطلوب حصوله في الذهن إمّا أن يكون حكماً بشيء

[1]) ظ: د. السيّد أحمد خليل: المدخل إلى دراسة البلاغة: 4.

[2]) ظ: محمد رضا المظفّر: المنطق: 1/ 24، 25.

على شيء أو لا يكون، والأوّل هو التصديق ويمتنع انفكاكه من تصوّر الطرفين، والثاني هو التصوّر ولا يمتنع انفكاكه من التصديق))([1])، ومع أنّ المصطلحين في علم المنطق وما أصبحا عليه في علم البلاغة يختلفان إلا أنّهما حافظا على الإيحاء المنطقيّ في دلالتهما.

2- مصطلح (الدلالة) أو (الدّالّ) و(المدلول):

ولدت هذه المصطلحات في أحضان مباحث علم المنطق، قال الشريف الجرجانيّ: ((الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأوّل هو الدالّ، والثاني هو المدلول))([2])، وكيفيّة دلالة اللفظ على المعنى في اصطلاح علماء المنطق تنحصر في عدّة أقسام، منها: عبارة النصّ، وإشارة النصّ، ودلالة النصّ أي الحكم اللغويّ المستفاد منه، واقتضاء النصّ أي الحكم الشرعيّ المستفاد منه ([3]).

هذه التقسيمات للدلالة نجدها واضحة عند الجاحظ في حديثه عنها من منطلق توجهه الاعتزاليّ، وبشكل قريب من هذا التقسيم، إذ قال: ((وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أوّلها اللفظ، ثمّ الإشارة، ثمّ العقد، ثمّ الخطّ، ثمّ الحال التي تسمّى نصبة))([4])، وتابعه ابن وهب في تقسيمه هذا عند حديثه عن وجوه البيان([5]).

وتقسيم (الدلالة) عند المناطقة يأخذ شكلاً ثلاثيّاً يتضمّن:

- الدلالة العقليّة.

---

[1]) مفتاح العلوم: 415.

[2]) التعريفات: 93.

[3]) ظ: المصدر السابق نفسه.

[4]) البيان والتبيين: 1/ 76.

[5]) ظ:البرهان في وجوه البيان: 60.

- الدلالة الطبعيّة.
- الدلالة الوضعيّة([1]).

هذه المصطلحات الدالّة على أشكال مختلفة من (الدلالة) دخلت إلى علم البلاغة من منطلق التأثير الحاصل بينها وبين علم المنطق، ومع تشذيب بعض مفاهيمها أصبحت متلائمة مع خصوصيّة البلاغة، فبما أنّ البلاغة تمثّل فنّ القول فقد تحدّدت الدلالة فيها بما تعلّق بنطق اللسان للألفاظ التي تحقّقت فيها الفصاحة، فأقصت البلاغة متعلّقات الدلالة المنطقيّة من مباحثها، واقتصرت في تقسيمات الدلالة على الدلالة الوضعيّة والدلالة العقليّة، وبموجبها تمّ تقسيم متعلّقات علومها، فالدلالة الوضعيّة تتحقّق في مباحث علم المعانيّ، والدلالة العقليّة تتحقّق في مباحث علم البيان، أمّا علم البديع فهو قسيم الدلالتين.

3- مصطلح (المقام) و(مناسبة الأحوال):

وتمثّل هذه الفكرة مدار الإقناع في كتاب (الخطابة) لأرسطو، فينبغي أن ينظر المتكلّم إلى مقامات المخاطبين كي يستطيع إقناعهم على حسب المستوى العقليّ الذي يتمتّعون به، وهي الفكرة نفسها التي انتقلت إلى مباحث البلاغيّين من خلال الآراء التي بثّها المعتزلة بخصوص البلاغة مع ما امتازوا به من ثقافة منطقيّة، وصحيفة بشر بن المعتمر خير دليل على ذلك.

وفكرة مراعاة المقام أو مناسبة الأحوال تقوم على أنّ للكلام خصوصيّات مختلفة ينبغي على المتكلّم ملاحظتها كي يستطيع أن يورد كلامه على وفق صورة خاصّة تشاكل غرضه الذي أورد الكلام فيه، فعليه أن يأخذ بنظر الاعتبار المقام الذي استوجب الكلام، والحال

---

[1] ظ: المنطق: 43، 44.

التي أحاطت به([1])، هذا المفهوم طرحه البلاغيّون بعد أن أفادوا من الفكرة الرئيسة للموضوع من مباحث علم المنطق.

ب- مصطلحات علم الكلام:

إنّ تأسيس البلاغة بوصفها علماً من العلوم العربيّة الإسلاميّة إنّما يرجع الفضل فيه إلى المتكلّمين الأوائل – خاصّة المعتزلة- إذ كان عليهم أن يواجهوا خصوماً من الزنادقة والشعوبيّين الذين ركّزوا على إنكار قضيّة الإعجاز القرآنيّ، ومن هنا تصدّى البلاغيّون الأوائل للكشف عن فكرة الإعجاز، وتحديد السرّ فيه([2])، ولقد أثار المتكلّمون من خلال طبيعة عملهم في استنباط أصول العقيدة وتحديد معالمها عدّة قضايا موصولة باللغة، اعتمدت بالدرجة الأساس ناحية الدلالة وتطوّرها وحدود المعاني والكشف عن أطرافها وهي نتيجة طبيعيّة لماهيّة عملهم([3])، مثل قضيّة (الإعجاز) البيانيّ التي عاشت حياتها الأولى بين أحضانهم، وقضيّة اللفظ والمعنى التي ناقشوا من خلالها مشكلة خلق القرآن([4])، وقد نشأت عدّة مصطلحات في بيئة المتكلّمين وأفادت منها البلاغة في مباحثها، منها:

1- مصطلح (أسلوب الحكيم):

وهو تلقّي المخاطب بغير ما يترقّب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيهاً على أنّه الأولى بالقصد، أو السائل بغير ما يتطلّب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيهاً على أنّه الأولى بحاله أو

[1]) ظ:د. أنعام فوّال عكّاوي: المعجم المفصّل في علوم البلاغة: 657.

[2]) ظ: د. محمد عابد الجابريّ: التراث والحداثة: 51.

[3]) ظ: المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة: 103.

[4]) ظ: المصدر السابق نفسه.

المهمّ له ([1])، وقد أسماه الجاحظ (اللغز والجواب)، أمّا عبد القاهر الجرجانيّ فأسماه بـــ(المغالطة).

وهذا الفنّ في أصله ينتمي إلى مصطلحات علماء الكلام لأنّه يتطلّب فطنة وذكاء وسرعة بديهة، والأصل في استعماله عند المتكلّمين إنّما هو إلقام الحجّة على الخصم وتنبيهه على أنّ هناك أموراً أولى من الأمور التي يطرحها، وقد يستجلب هذا الأسلوب السخرية من شخص الخصم أو التقليل من شأنّه ولكنّه عند البلاغيّين أخذ طابع الطرافة الممتعة من خلال مفاجأة السامع بغير ما يتوقّع.

2- مصطلح (التسليم):

التسليم لغة يعني الأخذ، وبذل الرضى بالحكم([2])، وهو يدخل في مفهوم (المذهب الكلاميّ)، ومعناه أن يفترض المتكلّم فرضاً محالاً إمّا منفيّاً أو مشروطاً بحروف الامتناع ليكون ما ذكره ممتنع الوقوع لامتناع وقوع مشروطة، ومع أنّ القضيّة مفترضة إلا أنّ المتكلّم يسلّم بوقوعها تسليماً جدليّاً، ثمّ يدلّل على عدم الفائدة من وقوعها فيما لو وقعت، مثل قول الشاعر الطرماح([3]):

لو كان يخفى على الرحمن خافيةٌ ** من خلقه خفيتْ عنه بنو أســدِ

فقصد الشاعر أنّ الله لو كان ممن يجوز أن تخفى عليه خافية لخفيت عنه أخبار هذه القبيلة([4])، ونلحظ في هذا الفنّ الأسلوب الكلاميّ في مجاراة الافتراض أو الشبهة التي

---

[1]) ظ: التلخيص: 97، شروح التلخيص: 1/ 479، المطوّل: 79.

[2]) ظ: لسان العرب، مادّة (سلم): 1/ 2077.

[3]) ظ: عيار الشعر: 45، الموشّح: 244.

[4]) ظ: المعجم المفصّل في علوم البلاغة: 315، 316.

تعرض في الكلام، ومن ثمّ تفنيدها من خلال الموافقة على وقوعها أولاً، ورفضها بعد ذلك، وهو أسلوب مألوف عند المتكلّمين.

3- مصطلح (القول بالموجب):

وهو أن يُخاطب المتكلّم فيبني عليه من لفظه ما يوجب عكس معنى المتكلّم، وذلك عين القول بالموجب؛ لأنّ حقيقته ردّ الخصم كلام خصمه من فحوى لفظه ([1])، فهو خروج على مقتضى الظاهر. والقول بالموجب يقع في المعاني وبذلك فهو يختلف عن (التعطّف) الذي يقع في الألفاظ، مثال ذلك قول الشاعر ابن الحجّاج([2]):

قلتُ: ثقــلتُ إذ اتيتُ مراراً ** قال: ثقّلتَ كاهلي بالأيادي

قلتُ: طوّلتُ. قال لي : بل تطوّلــ ** تَ وأبرمتُ، قال: حبل ودادي

فقد عكس الشاعر معاني الألفاظ بين المتكلّم والسامع لتصبح دالّة على عكس معانيها الأصليّة، وفي هذا الفنّ نوع من التحسين للكلام.

4- مصطلح (المجاز):

وهو أحّد المصطلحات التي نشأت في بيئة المتكلّمين، إذ كان يرتبط ارتباطاً قويّاً بمقرّرات دينيّةً أدّت دورها في التمثيل لمعتقدات أصحابها ومذاهبهم، فالمعتزلة يبالغون في تتريه القرآن عن الكذب ويرون أنّه نزل بلغة العرب فيجب أن يُفهم على أساس مقوّمات هذه اللغة، ومن هذه المقوّمات ما يصوّر على جهة الحقيقة، ومنها ما يصوّر على جهة المجاز، وعلى هذا الأساس اختلف العلماء في إثبات وقوع المجاز في الآيات القرآنيّة أو نفيه عنها.

---

[1]) ظ: تحرير التحبير: 599، بديع القرآن: 403.

[2]) ظ: بديع القرآن: 314.

ولم يكن مصطلح (المجاز) يعني في أوّل أمره ما هو قسيم الحقيقة وإنّما دلّ على ما تعبّر عنه الآية من معنى أو تفسير وهو ما نراه عند أوّل من تكلّم بالمجاز وهو أبو عبيدة في كتابه (مجاز القرآن)، واستعمله الجاحظ بالمفهوم نفسه الدالّ على أنّه طريقة من طرائق التعبير باللغة، ثمّ وصل هذا المفهوم إلى البلاغيّين الذين ربطوا بينه وبين العقل فدارت تعريفاهم له على هدي من هذه الصلة، وتقديس لها، سواء ما كان مرتبطاً بالمجاز المرسل أم بالمجاز العقليّ، وقد فرّقوا بين المجازين بأنّ الأوّل خاصّ بالكلمة، والثاني خاصّ بالتركيب وهي تفرقة غير دقيقة ([1])، وفي القرن الرابع الهجريّ استقرّ المصطلح عند البلاغيّين بما استقرّ عليه أخيراً مثلما هو حال الكثير من المصطلحات البلاغيّة في هذه الفترة، حيث أصبح يدلّ على اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصليّ، وهو قسمان: مجاز لغويّ، ومجاز عقليّ، فالمجاز اللغويّ هو ما استفيد فهمه عن طريق اللغة وأهل اللسان، والمجاز العقليّ ما استفيد فهمه عن طريق العقل، وعلى وفق هذا التقسيم سار البلاغيّون فيما بعد.

5- مصطلح (المذهب الكلاميّ):

ومفهومه يدلّ على إيراد حجّة للمطلوب على طريقة أهل الكلام، وذلك أن يكون بعد تسليم المقدّمات مقدّمة مستلزمة للمطلوب، وهذا ما نجده في كتاب الله تعالى، وكلام العرب الذي استشهد به البلاغيّون، وقد نسبه البعض إلى التكلّف([2]).

والمذهب الكلاميّ نوعان:

- جدليّ: وهو ما كان قائماً على إمارة ظنيّة لا تفيد إلا الرجحان، وهو كثير في كتاب الله.
- منطقيّ: وهو ما كانت حجّته برهاناً يقينيّ التأليف، قطعيّ الاستلزام، وقد نفاه بعض البلاغيّين عن القرآن([1]).

---

[1]) ظ: المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة: 96- 97.

[2]) ظ: البديع: 53.

وهذا الأسلوب من الاحتجاج على الخصم بالحجّة والبرهان القاطع الذي يُلجمه، ويقطع عناده، ويمنعه من أن يبثّ دعاويه الزائفة هو أسلوب عرفه علماء الكلام وألفوه في مقارعة خصومهم ممّن حاول أن يشوّه الدين الإسلاميّ أو يتعرّض لكتابه المقدّس بشبهة، وبما أنّ البلاغة نشأت أصلاً لخدمة الدين والإسلام فقد اعتمد علماء الكلام على توظيف فنون البلاغة لخدمة هذه الحلقات والمجالس التي تنعقد بين الخصوم، فتسرّبت طبيعيّاً إلى مباحث البلاغة، لا بل حافظت على تسميتها التي تنسبها إلى علم الكلام، وقد أسماه بعضهم بـــ(الاحتجاج النظريّ)([2])، وآخرون بـــ(إلجام الخصم بالحجّة)([3]).

جـــ_ مصطلحات علم الأصول:

اهتمّ علماء أصول الفقه والفقهاء بالمباحث البلاغيّة التي وشّحوا بها كتبهم أو ألّفوا فيها، وعدّوها من طرق الفقه وأصوله، ودفعوا البلاغيّين إلى وضع القواعد الواضحة والتقسيمات الدقيقة لحاجتهم إليها في استنباط الأصول والأحكام([4])، فشاعت مصطلحاتهم في مباحث البلاغة التي استأثرت باهتمامهم، ومن أمثلة هذه المصطلحات:

1- مصطلحا (الإجمال) و(التفصيل):

استعمل هذان المصطلحان عند علماء الأصول في تعاملهم مع القرآن الكريم منبع الأحكام الشرعيّة في الدين الإسلاميّ، إذ اشتمل النصّ القرآنيّ على أحكام وردت بشكل إجماليّ من دون تفصيل الجزئيّات أو بيان الكيفيّات الدالّة عليها، فالتفصيل في الكلام قد يُخرج النصّ عن البلاغة،

---

[1]) ظ: د. أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: 1/ 61.

[2]) ظ: البحر المحيط: 3/ 89، 305، 5/ 350، الفوائد: 136.

[3]) ظ: البرهان في علوم القرآن: 3/286.

[4]) ظ: د. أحمد مطلوب: البحث البلاغيّ عند العرب: 36، 37.

مثل أحكام الصلاة والزكاة والحجّ، وهذه الأحكام لم يتوصّل العلماء إلى تفصيلاتها إلا من خلال السنّة النبويّة.

انتقل هذان المصطلحان إلى مباحث البلاغة ليصبحان دالّين على مفهوم قريب جدّاً من الإيجاز والإطناب ولكن بصفات مميّزة لهما، فالإجمال أصبح يدلّ على التعبير عن فكرة أو موضوع ما بعبارات موجزة، مختصرة، يسيرة، بعيدة عن التفصيل لأجزاء الموضوع ومعالمه وحدوده. أمّا (التفصيل) فهو صياغة الموضوع أو الفكرة بنحو تتبيّن من خلاله معالم الموضوع أو الفكرة بحيث تتضّح أجزاؤه ومستوياته وحدوده بشكل مفصّل.

2- مصطلحا (الإطلاق) و(التقييد):

وهذان المصطلحان يتعلّقان أيضا باستنباط الأحكام الشرعيّة من القرآن، فالإطلاق يعني أنّ الحكم الشرعيّ في قضيّة ما هو حكم مطلّق عامّ لا يُستثنى منه شيء، أمّا (التقييد) فيعني أنّ هذا الحكم مقيّد باستثناءات محدّدة في النصّ، هذا المفهوم الفقهيّ انتقل إلى مباحث علم البلاغة ليصبح الإطلاق متعلّقاً بالكلام وبالذات في الجملة، فإذا اقتصر في الجملة على ذكر المسند والمسند إليه يكون الحكم مطلقاً ويذهب السامع فيه كلّ مذهب ممكن، فإذا زيد في الكلام شيء على المسند والمسند إليه أو على أحدهما تعلّق غرض الكلام بتقييده بوجه مخصوص يحقّق فائدة مرجوّة فيه.

3- مصطلح (الخبر) و(الإسناد الخبريّ):

لم يتّفق القدماء على تعريف محدّد للخبر ولكنّ مفهومه استقرّ واتّضح عند القزوينيّ بعد رحلة نموّ وتطوّر تدريجيّة، يقوم مفهوم الإسناد الخبريّ على فكرة ضمّ كلمة أو ما يجري مجراها إلى أخرى بحيث يفيد أنّ مفهوم أحداهما ثابت لمفهوم الأخرى أو منفيّ عنها، ويتصل هذا المصطلح مع علم الأصول من حيث تعلّق الكذب أو الصدق في الخبر. فصدقه مطابقته للواقع، وكذبه عدمه، وقيل صدقه مطابقته للاعتقاد وكذبه عدمه، وقد أخرج العلماء القرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشريفة والمسلّمات الثابتة من هذا الحكم كي لا يتعرّضوا للحرج عند تعاملهم

مع الأخبار الواردة فيه، وكان موقفهم من القرآن يقوم على أنّه يشتمل على أمر ونهي وخبر، ومن ثمّ نظروا إلى مسألة الصدق والكذب من جهة ذلك فانتهت عند المتأخرين إلى أنّها قضيّة مرتبطة بمطابقة الخبر (الحكم) للواقع بغض النظر عن قائلها([1])، فقضيّة الخبر هي التي ينطبق عليها الحكم بصدقها أو كذبها من دون القضايا الأخرى. وقد تكلّم البلاغيّون عن مباحث الخبر وأغراضه وأنواعه ولم يتكلّموا عن الإنشاء لقلّة أغراضه البلاغيّة، ولأنّ أنواعه من: القسم، وصيغ المدح والذمّ، والتعجّب إنّما هي أخبار نقلت إلى معان إنشائيّة([2]).

4- مصطلحا (العموم)، و(التخصيص):

ويقترب مفهوم هذين المصطلحين من مصطلحيّ (الإطلاق) و(التقييد)، ولكنّ خصوصيّات كلّ مصطلح تختلف اختلافاً جزئيّاً، فالعموم عند علماء الأصول هو إثبات صورة من حكم يقتضيها الخطاب على عمومها، والتخصيص هو إخراج صورة من حكم كان يقتضيها الخطاب به لولا التخصيص، وهو شبيه بالنسخ من حيث اشتراكهما في اللبس، ومن حيث أنّ كلّ واحد منهما يقتضي اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ.

وفي البلاغة يتحقّق الإطلاق والتخصيص في الكلام من دون أن يتضمّن حكماً شرعيّاً وإنّما حكماً لغويّاً، فالإطلاق هو لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له، ويكون استعماله في حالة النفي أبلغ من استعماله في حالة الإثبات([3])، والتخصيص هو كلّ لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، ويكون استعماله في حالة الإثبات أبلغ منه في حالة النفي([4])، وهو يتحقّق في تراكيب معيّنة، مثل: أسلوب الحصر بإنّما، وأسلوب العطف، وأسلوب الاستثناء.

---

[1]) ظ: د. حسين جمعة: جماليّة الخبر والإنشاء: 28.

[2]) ظ: المصدر السابق: 100، 101.

[3]) ظ: جوهر الكنز: 113.

[4]) ظ: مصدر السابق نفسه.

د- مصطلحات علم العروض:

من المصطلحات التي تسرّبت إلى مباحث البلاغة مصطلحات تعلّقت بعلم العروض، وبما أنّ العروض هو علم يختص بمتابعة الأوزان في الشعر العربيّ، ويقيّم الصحيح من السقيم، والمعتلّ من السليم، فإنّ البلاغة تشابهت معه في هذا الجانب ولكن ليس من خلال علاقتها بالأوزان وإنّما من خلال علاقتها بالصيغ الفنيّة عالية الفصاحة، ومع ذلك فإنّ هذه المصطلحات لم تدخل إلى مباحث البلاغة لهذا السبب، وإنّما لما اشتملت عليه البلاغة من فنون التحسين اللفظيّة والمعنويّة في علم البديع، هذا الأمر دفع الكثير من الشعراء إلى محاولة التفنّن في استعمال أساليب الشعر ومحاولة استنباط فنون جديدة غير مألوفة عند سواهم، فكان أن استعملوا مصطلحات دلّت على ظواهر عروضيّة وحاولوا تطويرها بما يخدم هدفهم، وهو الأمر الذي دفع أصحاب المؤلّفات البديعيّة إلى استقراء هذه الظواهر ومحاولة جمع هذه الفنون في مؤلّفاتهم، ومن ضمن هذه المصطلحات:

1 - مصطلح (التأسيس):

الأسّ في اللغة هو مبتدأ الشيء، والأسس أصل البناء، ومصطلح (التأسيس) عند علماء العروض يعني: أن تلزم القافية بينها وبين حرف الرويّ حرف يجوز كسره ورفعه ونصبه، نحو(مفاعلن)، ويجوز إبدال هذا الحرف بغيره([1])، وهو من عيوب الشعر.

هذا المصطلح أخذ بعداً آخر عند البلاغيّين ليدلّ على معنى يبتعد عن هذا المعنى عند علماء العروض، ولكنّه يقترب من معناه اللغويّ، فهو عندهم: أن يبتدئ الشاعر ببيت غيره ويبني عليه، فيكون بيت غيره أساساً يبني عليه شعره، مثال ذلك قول الأعشى([2]):

شتّان ما يومي على كورها ** ويـــوم حيّان أخي جابـــرِ

---

[1]) ظ: البحث العروضيّ والبلاغيّ في لسان العرب: 54/1.

[2]) ظ: ديوانه: 9.

فقد استعان الشاعر بما استشهد به عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) في خطبته المعروفة بالشقشقيّة، وهو خلاف التضمين والإيداع، إذ أنّه لا يأخذ شطر البيت وإنّما يأخذ البيت برمّته، ويوطئ له توطئة ملائمة لارتباط البيت المأخوذ بما قبله، حتّى أنّ السامع لا يرتاب به أصلاً، ولا يوهم الفكر الثاقب تمييزه عمّا قبله([1])، فهو أمر يعود إلى كثرة المران على التعامل مع أساليب الشعر البليغ.

2 – مصطلح (التوشيح) و(الإرصاد) و(ذو القافيتين):

أصل هذه المصطلحات ظاهرة كانت معروفة عند الشعراء تتعلّق بعلم العروض، وهي أن يبني الشاعر أبيات قصيدته على بحرين مختلفين، فإذا وقف من البيت على القافية الأولى كان شعراً مستقيماً من بحر على عروض، وإذا أضاف إلى ذلك ما بنى عليه شعره من القافية الأخرى كان أيضاً شعراً مستقيماً من بحر آخر على عروض آخر، وصار ما يضاف إلى القافية الأولى للبيت كالوشاح الذي يحيط الرقبة فسمي هذا الفنّ بالتوشيح، وسمي تشريعاً لأنّ الشاعر شرّع باباً في بيته إلى وزن آخر، ثمّ انتقل هذا المفهوم إلى النثر فجرى الأمر في الفقرتين من الكلام المنثور مثلما جرى الأمر في البيتين الشعريّين([2]).

هذا المفهوم الذي ألفه علماء العروض انتقل إلى علم البلاغة ليصبح أحّد فنون البديع التي يُلجأ إليها للتفنّن في أساليب الكلام، فهو تعبير عن الكلام ولكن ليس بإيجاز وإنّما بإطالة الكلام بعبارة حسنة([3]).

---

[1]) ظ: المعجم المفصّل في علوم البلاغة: 272، 273.

[2]) ظ: المثل السائر: 2/ 359، معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: 14/3

[3]) ظ: البديع: 89.

3 – مصطلح (الحشو):

حشو البيت الشعريّ هو أجزاؤه من غير عروضه وضربه([1]) وهو مأخوذ من حشا بمعنى ملأ. أمّا في اصطلاح البلاغيّين فهو أن يحشى البيت بلفظ لا يحتاج إليه لإقامة الوزن، مثل قول الفرزدق:

ستأتيك منّي – إن بقيتُ – قصائدٌ ** يقصّر عن تحبيرها كـــــلُ قائل

فقوله (إن بقيتُ) حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به معنى زائداً ممّا لا فائدة به([2]).

وقد ذهب بعض البلاغيّين إلى تقسيم (الحشو) على ثلاثة أقسام: إثنان منهما مذمومان، وواحد محمود، أحّد المذمومين أن يدخل المتكلّم في كلامه لفظاً لو سقط كان الكلام تامّاً، والثاني أن تكون عبارة المتكلّم طويلة بحيث تدلّ على معنى قليل، ويمكن أن يعبّر عنها بلفظ أقصر ([3])، في حين عدّه آخرون مذموماً مكروهاً في الكلام([4]).

4 – مصطلح (المعاظلة):

المعاظلة عند علماء العروض هو العظال في القوافيّ أي التضمين، يقال: فلان لا يعاظل بين القوافي، وعاظل الشاعر في القافية عظالاً أي ضمّن([5]).

وقد اختلف العلماء في تفسير المعاظلة فهي في الأصل مداخلة الشيء في الشيء، ففسّرها قدامة بن جعفر بمداخلة بعض الكلام فيما يشبهه من وجهه، أو فيما كان من جنسه، وهذا ليس بمنكر بحدّ ذاته ولكنّ المنكر – عنده– أن يدخل بعض الكلام فيما ليس من جنسه، وما هو غير

---

[1]) ظ: البحث العروضيّ والبلاغيّ في لسان العرب: 1/ 64.

[2]) ظ: المعجم المفصّل في علوم البلاغة: 541، 542.

[3]) ظ: كتاب الصناعتين: 54.

[4]) ظ: أسرار البلاغة: 19.

[5]) ظ: البحث العروضيّ والبلاغيّ في لسان العرب: 1/93 .

لائق به ([1])، فالمعاظلة من وجهة نظره فيها نوع فاحش، وهو ما لم يعرف له مجاز يرجع إليه في تحديد أصله، وكان منافراً للعادة، بعيداً عمّا يستعمل الناس مثله، ومنها ما هو غير فاحش وهو ما كان له مجاز، أي أن يكون له في الأصل تشبيه يرجع إليه، وهذا التقسيم خطّأه عليه البلاغيّون فيما بعد فهي عندهم من عيوب اللفظ، وليس فيها ما يُنسب إلى الفحش، ومن أصحاب هذا الرأيّ: الآمديّ، والعسكريّ، وابن سنان الخفاجيّ، وابن الأثير([2]). فالمفهوم الأصلي الذي ورد عند علماء العروض انتقل إلى مباحث البلاغة ليصبح معناه عندهم: أن يدخل المتكلّم في كلامه ما ليس من جنسه، وما هو غير لائق به، فأصبح دالاً على الفحش لا محالة.

٥- مصطلحات علم النحو:

تعتمد البلاغة في قسم كبير من مصطلحاتها على مصطلحات نحويّة، والناظر إلى علم المعاني بمصطلحاته ومفاهيمه من: (تعريف) و(تنكير)، و(ذكر) و(حذف)، و(تقديم) و(تأخير)، و(إظهار) و(إضمار) وغيرها يتوثّق من هذا القول فهو في مجمله يقوم على أسس نحويّة، إذ نشأ وترعرع في أحضان هذا العلم، وكانت دراسته تتناول أسباب جواز التقديم وأقسامه، ووجوبه، وجواز الحذف وامتناعه ووجوبه، وأنواع التعريف، وأحكام التنكير، أمّا البلاغيّون فدرسوا هذه المباحث على أساس وقوعها مطلباً بيانيّاً يقتضيه المقام ويدعو إليه الحال([3])، فالمحور الذي دار عليه هذا العلم هو وحدة الصورة للجملة العربيّة بعد أن استقرّ تطوّر اللغة العربيّة بمجملها، وهي الصورة نفسها التي دار عليها الدرس البلاغيّ فيما بعد، فالنحويّ لم يكن يعنيه من اختيار جملة على أخرى وإيثارها عليها إلا المركّب الذي يطوّع استعماله لكلّ متكلّم به مهما كان حظه من الفكر ونصيبه من الثقافة، أمّا البلاغيّ فإنّه ينظر إلى اللغة نظرة أرفع وأرقى من أن تكون وسيلة

---

[1]) ظ: نقد الشعر: 201.

[2]) ظ: سرّ الفصاحة: 151.

[3]) ظ: د. محمد محمد أبو موسى: خصائص التراكيب، دراسة تحليليّة لمسائل علم المعانيّ: 111.

لتوصيل الفكرة أو التعبير عن القصد، فهي عنده القدرة على التعبير الذي يعتمد على حسن اختيار الكلمات ذات الأثر البالغ([1]).

و- مصطلحات علم النقد:

بين البلاغة والنقد وشائج تعاون وتكامل في ميدان الأدب والتذوّق والنقد، إذ لا يقوم أحدهما بدون الآخر؛ لأنّ البلاغة ليست إلا الصورة النهائيّة لذوق الأمّة في ناحية من نواحي أدائها الأدبيّ، وهي وليدة النقد وثمرته الناضجة، فالنقد يبدأ انطباعاً ذوقيّاً وملاحظة تأثريّة عابرة، تتسع مع الزمن لتصبح قيمة جماليّة ثابتة، تنضمّ إلى غيرها لتشكّل اتجاهاً نقديّاً، فإذا استمرّ وجود هذه القيمة الجماليّة وتداولتها الأجيال خلدت في تراث الأمّة الفنيّ، وجسّدت في مصطلح وحيّز يسهل نقله إلى الأجيال الصاعدة([2]).

ومع كمّ الملاحظات النقديّة المتناثرة في بطون الكتب فقد اجتمعت هذه الملاحظات فيما بينها على مجموعة من القضايا التي تشكّل الشغل الشاغل للنقاد في بحثهم عن جودة النصّ الأدبيّ، ومن جملة هذه القضايا قضيّة اللفظ والمعنى التي شكّلت قطب الرحى للكثير من القضايا الفنيّة فيما بعد، والتي قدحت إشارتها في أحضان العلوم الدينيّة([3]) ولكنّها نمت وترعرت في أحضان النقد العربيّ، ولفعاليّتها في رفد هذا المضمار فقد نسبنا نشأة المصطلحات التي أشارت إليها القضيّة إلى علم النقد مجازاً لأنّ توظيف القضيّة والإفادة منها استُثمر في ميادين هذا العلم عند تعامله مع النصوص النثريّة والشعريّة؛ وبما أنّ البلاغة ترتبط مع النقد بروابط وشيجة فقد أفادت من اللمحات النقديّة التي صدرت عن الشعراء والعلماء والنقّاد. ((فالقدماء من علمائنا- مع اعترافهم بأنّ اللفظ والمعنى متلازمان- بحثوا في كلّ منهما على حده، وحدّدوا أوصافاً للمعنى، وبيّنوا العيوب التي

---

[1]) ظ: المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة: 107.

[2]) ظ: د. محمد علي سلطانيّ: مع البلاغة العربيّة في تأريخها: 203.

[3]) ينظر في طبيعة هذه النشأة: د. علي محمد حسن العماريّ: قضيّة اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة: 10.

تلحق كلاً منهما على حده أيضاً، وجعلوا لكلّ منهما مجالاً خاصّاً في ميدان النقد والبلاغة)) ([1])، وقد أفرزت قضيّة التأثر والتأثير بين العلوم مجموعة من المصطلحات التي استقرّت في ميدان علم النقد وأفادت منها البلاغة، ومن هذه المصطلحات:

1 – مصطلح (الأسلوب):

الأسلوب هو الطريق والوجه والمذهب عند علماء اللغة([2])، وقد تنبّه القدماء من النقّاد إلى هذا المفهوم واستعملوه في حكمهم على صناعة الشعر، فوقفوا عند أساليب الشعراء العرب في التعبير عن أغراضهم؛ وألزموهم السير على هذا النهج من الوقوف على الطلل أو وصف الرحلة، أو الدخول في الغرض الأساس للقصيدة، وحكموا على من يخالف هذه الطريقة في التعبير عن القصيدة العربيّة بأنّه خارج عن المألوف، وأنّ صاحبه من الشعراء ليس من الشعر بشيء([3]).

أمّا عند علماء البلاغة فالأسلوب هو الضرب من النظم، والطريقة فيه ([4]) ، وهو لا يتعلّق بترتيب الألفاظ فقط وإنّما بترتيب الألفاظ مع المعاني التي قد تكون حسيّة أو عقليّة ، فالنظم هو توخّي معاني النحو في الكلام مثلما يقول عبد القاهر الجرجانيّ ، وعلى وفق هذا المفهوم فالأسلوب والنظم هما نوع من المعنى ([5]).

لقد تفنّن البلاغيّون في الحديث عن أشكال الأسلوب وفنونه وممّا عرضوا له مصطلح (الصورة) إذ تواضع القدماء على أن يقولوا اللفظ وهم يعنون (الصورة) التي تحدث في المعنى، فهي

---

[1]) المصدر السابق: 26.

[2]) ظ: لسان العرب، مادّة (سلب): 1/ 2057.

[3]) ظ: العمدة: 1/ 137 .

[4]) ظ: دلائل الإعجاز: 36.

[5]) ظ: قضيّة اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة: 43.

نتاج التخيّر والتدبّر في معاني النحو، والمعنى قد ينتقل من صورة إلى صورة وتكون إحداها أجود من الأخرى أو يكون كلاهما جيدين ([1]).

2- مصطلحات: (الجزالة) و(السهولة) و(الرقّة):

((الجزالة بمعنى التمام، والامتلاء، والشعراء يصفون الشعر بالجزالة إذا كانت ألفاظه قويّة محكمة))([2])، وهي صفة تجتمع مع (السهولة) التي تعني خلوص اللفظ من التكلّف والتعقيد والتعسّف في السبك، فتتميز على ما سواها عند من له أدنى ذوق من أهل الأدب([3]).

أمّا (الرقّة) فترادف عند القدماء السلاسة، إذ يقصدون بالشعر السلس الشعر الطيّع، المتدّفق الطبع، ومنه (السهل الممتنع) وهو الشعر الذي قد يبدو يسيراً سهلاً لسامعه فإذا ما حاول غير ذي طبع أن يقول مثله وجده صعباً عسيراً ([4]).

وقد تفنّن النقّاد في بيان مواقع استعمال مفاهيم هذه المصطلحات، فالجزل يستعمل في وصف مواقع الحرب، وفي قوارع التهديد والتخويف؛ لما فيه من قوّة اللفظ وشدّة الصوت، والشعر الرقيق يستعمل في وصف الأشواق، وذكر أيّام البعاد، وفي استجلاب المودّات، وملاينات الاستعطاف؛ لما فيه من اللين واللطافة([5])، وفي الغالب فإنّ وصف الجزالة يتعلّق باللفظ، مع ميل البعض إلى جعله وصفاً للمعانيّ ([6]).

---

[1]) ظ: دلائل الإعجاز: 371، 372، 374، قضيّة اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة: 43.

[2]) حدائق السحر في حقائق الشعر: 193.

[3]) ظ: خزانة الأدب: 454، معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: 3/ 49.

[4]) ظ: حدائق السحر: 193.

[5]) ظ: المثل السائر: 1/ 168.

[6]) ذهب إلى هذا الرأي المرزوقيّ (ظ: مقدّمة شرح الحماسة: 7).

3- مصطلحا (الطبع) و (الصنعة):

يدلّ مصطلح (الطبع) على السجيّة التي طُبع عليها الإنسان، ومصطلح (الصنعة) يدلّ على الحرفة أو العمل، وهما من المصطلحات النقديّة البلاغيّة التي رافقت عمليّة الإبداع الشعريّ عند القدماء، وتعود نشأة هذين المصطلحين إلى مرحلة النقد الذوقيّ التي تعتمد ثقافة الناقد وبيئته من دون تحديد له بمقياس خاصّ يحدّها، ومن خلال هذين المصطلحين كان يتمّ الحكم على شاعريّة الشاعر ومدى جدّة شعره في الوقت نفسه، وبمرور الوقت أصبح مصطلحا (الطبع) و(الصنعة) معياراً يُلجأ إليه للحكم على جودة النصّ الأدبيّ وشاعريّة صاحبه، وذلك من خلال الترقي في مدلول المصطلحين الفطري ليصبحان مرتبطين بالعلم والمعرفة التي تصقل هذا الاستعداد الفطريّ وتنميه وخاصّة على يد ابن سنان الخفاجيّ وابن الأثير([1])، والقرطاجني الذي حسم الأمر فقال: ((الشعر صناعة آلتها الطبع))([2])، وهو الأمر الذي جعل النقّاد يركّزون في مقاييسهم النقديّة على اعتماد درجة معرفة الشاعر وثقافته، فوصفوا الشاعر بالخنديد والفحل والمفلّق، وقصدوا من الشاعر الفحل الراوية للشعر، والخنديد الراوية لشعره وشعر غيره، والمفلّق الذي لا رواية له ([3]). وقد حافظ المصطلحان على معنييهما في مباحث علم البلاغة.

4- مصطلح (الغرابة)، و(ترك الحوشيّ):

لا يكاد يتّفق أصحاب النقد على معنى واحد يؤدّيه هذا المصطلح، فتارة يطلقونه دالاً على المعنى الذي لم يسبق إليه على جهة الاستحسان، إذا كان عديم المثال أو قليله، فهو قليل الدوران على الألسنة، أو أن يكون معناه الكلمة الوحشيّة الاستعمال التي لا يظهر معناها إلا بالرجوع إلى كتب اللغة المبسوطة، وهم في كلا الحالتين يريدون بها ما كان يبعد

---

[1]) ظ: سرّ الفصاحة: 83، 84، المثل السائر: 1/ 38.

[2]) منهاج البلغاء: 199.

[3]) ظ: العمدة: 1/ 122.

الدلالة عن المستوى العامّ الذي يُقاس به الإنتاج الأدبيّ([1])، واستقرّ مفهومه عند البلاغيّين بأن يأتي المتكلّم بمعنى غريب نادر لم يسمع بمثله، أو سمعه ولكنّه قليل الاستعمال في ألسنة المتكلّمين، وأطلق عليه البعض مصطلح (النوادر)([2]).

هذه مجموعة مهمّة من المصطلحات النقديّة التي شاعت في مباحث البلاغة، إلى جانب هذه المصطلحات فإنّ البلاغة تمثّل فنّ القول، وبما أنّ النقد في مراحل نشأته الأولى كان ذوقياً انطباعيّاً فقد اعتمد الناقد على حاسّة السمع في إصدار أحكامه فما وافق السمع واستحسنته الذائقة فهو مقبول وإلا ينتقد صاحبه بالقصور والنقص، ومن مصطلحات النقد التي اعتمدت السمع وأفادت منها البلاغة:

– **مصطلح** (**الرشاقة**): ويعني حلاوة الألفاظ وعذوبتها([3]).

– **مصطلح** (**الجهامة**): ويعني الكلمات القبيحة في السمع ([4])

– **مصطلح** (**القران**)، و(**التشابه**)، و(**الموافقة**): وهو شدّة التلاحم بين ألفاظ البيت الواحد فكأنّ الألفاظ شدّت بعضها إلى بعض، وهو من أجود الشعر لأنّه يُتخيّل وكأنّه قد أفرغ إفراغاً لشدّة سبكه، وهو يجري على اللسان في يسر وسهولة.

---

[1]) ظ: الإيضاح: 73، التلخيص: 25، شروح التلخيص: 1/ 83، المطوّل: 18، المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة: 128.

[2]) ظ: نقد الشعر: 170، البديع في نقد الشعر: 132، تحرير التحبير: 506، بديع القرآن: 293، جوهر الكنز: 227، خزانة الأدب: 223، أنوار الربيع: 5/ 338.

[3]) ظ: البديع في نقد الشعر: 161.

[4]) ظ: البديع في نقد الشعر: 161، معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: 3/ 22.

- **مصطلح** (**التنافر**): وهو من رديء الشعر إذ تقع ألفاظه غير متلائمة مع بعضها، فتكون مستكرهة لثقلها على النطق وكراهتها في أسماع المتذوقين للشعر لأنّها تُحدث عندهم مؤونة في إنشاد الشعر.

وغير هذه المصطلحات كثير ولكنّنا اكتفينا بهذا القدر للتوضيح.

- **ثالثاً: النشأة الخاصّة:**

ويختصّ هذا البعد بالبحث عن المصطلحات التي نشأت في أحضان علم البلاغة ونمت وترعرت فيه، وقد حاز قصب السبق في هذا البعد مصطلحات علم البديع لما بذله البلاغيّون من استحداث فنونها انطلاقاً من أهداف العلم ذاته، وإنّ لم يخلُ علم المعاني أو علم البيان من المصطلحات التي اختّصت بعلم البلاغة ولكنّها قليلة قياساً إلى ما سبق.

أ- مصطلحات علم المعاني:

أغلب مفردات هذا العلم نشأت في أحضان علم النحو ولكن مع ذلك فقد وُلِدت مجموعة من المصطلحات مرتبطة بعلم البلاغة ، ونشأت بين أحضانه، ومن هذه المصطلحات:

1- مصطلح (**الإشارة**):

الإشارة هي الإيماء، يقال أشار إليه بيده أي أومأ إليه، وأشرت إليه بيدي لوّحت إليه([1])، وعرّف قدامة بن جعفر الإشارة في حديثه عن ائتلاف اللفظ والمعنى، قائلاً: هو أن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معان كثيرة بإيماء أو لمحة تدلّ عليها.

---

[1]) ظ: لسان العرب، مادّة (شور): 1/ 2356.

((والإشارة من غرائب الشعر وملامحه، وبلاغته عجيبة تدلّ على بعد المرمى وفرط القدرة وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرّز، والحاذق الماهر، وهي في كلّ نوع من الكلام لمحة دالّة واختصار وتلويح يعرف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفظه))([1]).

وعلى هذا المعنى فهي نوع من أنواع الإيجاز لأنّها تدلّ على المعنى الكثير باللفظ القليل، وقد عدّ ابن سنان الخفاجيّ من أنواع الإشارة: التفخيم، والإيماء، والتعريض، والتلويح، والكناية، والتمثيل والرمز([2])، فأشتمل المصطلح على فنون تتعلّق بعلم البيان والبديع من باب عدم استقرار المصطلح البلاغيّ في عصره.

2- مصطلح (الإيغال):

الإيغال من وغل في الشيء وغولاً: دخل فيه وتوارى، ووغل: ذهب وأبعد([3]) أمّا اصطلاحاً فهو ختم الكلام نثراً كان أو نظماً بما يفيد نكتة يتم المعنى بدونها،فكأنّ المتكلّم أو الشاعر قد تجاوز حدّ المعنى الذي هو آخذ فيه، وبلغ مراده فيه إلى زيادة عن الحدّ ([4])

3- مصطلح (التتميم):

وهو مــأخوذ من تمّ الشيء تمّاً، وتمام الشيء وتتبعه: ما تمّ به ([5])، عرّفه قدامة بن جعفر بقوله: ((اعتراض كلام في كلام لم يتمّ معناه، ثم يعود المتكلّم فيتمّه))([6])، وقد أسماه الحاتميّ (حلية المحاضرة). وقد صاغه ابن أبي الإصبع بقوله: التتميم عبارة عن الإتيان في النظم والنثر

---

[1]) العمدة: 1/ 303.

[2]) ظ: سرّ الفصاحة: 221.

[3]) ظ: لسان العرب، مادّة (وغل): 1/ 4879.

[4]) ظ: المعجم المفصل في علوم البلاغة: 249.

[5]) ظ: لسان العرب، مادّة (تمم): 1/ 447.

[6]) نقد الشعر: 46 .

بكلمة إذا طُرحت من الكلام نقص حسنه ومعناه([1])، وهو نوعان: ضرب في المعاني، وضرب في الألفاظ، فالذي في المعاني هو تتميم المعنى ويأتي للمبالغة والاحتياط، والذي في الألفاظ هو تتميم الوزن، وهو الذي لو طُرحت كلمة منه انتقل معنى البيت لسواها، وهي نوعان: كلمة لا يفيد مجيئها إلا إقامة الوزن فقط، وأخرى تفيد مع الوزن ضرباً من المحاسن، فالأولى من العيوب، والثانية من النعوت([2]). ومن أمثلة التتميم قول طرفة بن العبد([3]):

فسقى ديارك غير مفسدها ** صوب الغمام وديمة تهمي

فقوله (غير مفسدها) تتميم ، ويجيء التتميم في المقاطع والحشو، وأكثر مجيئه في الحشو. وقول كثير عزّة:

تثنّى له الأعداء حتّى إذا أتوا ** بمرضاته طوعاً وكرهاً تجنّبا

فقوله (طوعاً وكرهاً) تتميم.

ب- مصطلحات علم البيان:

وتمثّل المصطلحات الرئيسة فيه: (**التشبيه**)، و(**الاستعارة**)، و(**الكناية**)، وإن كانت الملاحظات الأولى لدلالة هذه المصطلحات لا تتعدّى المفهوم اللغويّ ولكنّها ارتبطت في كلّ أحوالها بمفهوم الصورة البيانيّة، إذ كانت مدلولاتها تستعمل في معان قريبة من معانيها التي استقرّت عليها في البحث البلاغيّ فيما بعد([4]).

---

[1]) ظ: تحرير التحبير: 1/ 127 ، بديع القرآن: 73 .

[2]) ظ: المعجم المفصّل في علوم البلاغة: 285.

[3]) ظ: شرح المعلّقات: 198.

[4]) ظ: د.علي عشري زايد:البلاغة العربيّة، تاريخها ومصادرها: 38، د. أحمد جمال العمريّ: المباحث البلاغيّة في ضوء قضيّة الإعجاز القرآنيّ: 77.

1- مصطلح (التشبيه):

مع تعدّد مصطلحات علم البيان فإنّ البلاغيّين يرجعون أساليب هذا العلم كلّها في اللسان العربيّ إلى (التشبيه) يقول الباقلانيّ:التشبيه تُعرف به البلاغة ([1])ويقول السكاكيّ:((وهو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرّب في فنون السحر البيانيّ))([2])فعلم البيان قائم في أساسه على التشبيه.

أمّا سرّ الإعجاز في التشبيه فيتحقّق عندما يستوفي شروطه البيانيّة البلاغيّة، ((وهو أن تصيب بين المختلفين في الجنس، وفي ظاهر الأمر شبهاً صحيحاً معقولاً، وتجد للملاءمة والتأليف السويّ بينهما مذهباً وإليهما سبيلاً))([3])، فالجمع بين المختلفين في الجنس هو سرّ البلاغة العربيّة بأكملها، وهو جوهر فكرة علم البيان، فالنظم إمّا أن يقوم على تشبيه أو استعارة أو كناية وهم في الأصل تشبيه ([4]).

2- مصطلح (الكناية):

وهو مصدر كنّيت بكذا عن كذا إذا تركت التصريح به، واصطلاحاً هو لفظ أطلق وأريد به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى الأصليّ. واستعمل المصطلح في أوّل أمره مقابلاً للتصريح، ومقترناً بالتعريض، ثم انقسم فيما بعد إلى قسمين، إذ التحقت الكناية بالبيان، وانضوى التعريض تحت علم البديع.

والكناية مصطلح قديم استعمل عند القدماء بمعناه العامّ وهو التعبير عن المعنى من خلال التلميح لا التصريح، ولكنّهم مع ذلك التفتوا إلى ما تؤديه بعض صوره من فائدة في الكلام،

---

[1]) ظ: إعجاز القرآن: 175.

[2]) مفتاح العلوم: 439.

[3]) أسرار البلاغة: 131.

[4]) ظ: التراث والحداثة: 153.

فقالوا: فلان مقتصد كناية عن البخل، وفلان كثير الرماد كناية عن الكرم، وفلان عريض القفا كناية عن البلاهة، وطويل النجاد كناية عن الشجاعة، وهكذا([1]).

3- مصطلح (الاستعارة):

وهي مأخوذة من العارية لغة، واستعار طلب العارية أي نقلها من شخص إلى آخر حتّى تصبح من خصائص المعار منه. وهي عند البلاغيّين تعني نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طيّ ذكر المنقول، وكيفيّتها أن تذكر أحّد طرفيّ التشبيه وتريد الآخر مدّعياً دخول المشبّه في جنس المشبّه به مع سدّ التشبيه ونصب القرينة، ولهذا سميّت استعارة، والهدف من استعمال الاستعارة بدلاً من الحقيقة هو المبالغة في التشبيه حتّى يصبح طرفاه كأنّهما شيئاً واحداً. والاستعارة عند أكثر البلاغيّين مجاز لغويّ، وإن كان بعضهم قد تردّد في عدّها مجازاً لغويّاً تارة، ومجازاً عقليّاً تارة أخرى، مثل: عبد القاهر الجرجانيّ والرازيّ([2]).

جـــ- مصطلحات علم البديع:

الإبداع هو إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف الذي لم تجر العادة بمثله، وهي سمة الشاعر المبتكر، والكاتب المقتدر، وقد لزمته تسمية (البديع) حتى قيل له (بديع) وإن كثر وتكرّر، فصار الاختراع للمعنى، والإبداع للفظ فإذا تمّ للشاعر أن يأتي بمعنى مخترع في لفظ بديع فقد استولى على الأمد، وحاز قصب السبق ([3]).. وبما أنّ علم البديع يهدف إلى التحسين والإبداع، وكلمة البديع تدور حول الجديد المخترع لا على مثال سابق، إذ هو ((علم يُعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة))([4]) فقد استلهم الشعراء الكثير من الفنون

---

[1]) ظ: خزانة الأدب: 421، مع البلاغة العربية في تأريخها: 57، 58.

[2]) ظ: دلائل الإعجاز: 66 ، أسرار البلاغة:398 ، نهاية الإيجاز: 115، 117، 118.

[3]) ظ: العمدة: 1/ 263.

[4]) الإيضاح: 477، وينظر: التلخيص:347 .

الأدبيّة التي تحقّق هذا الهدف، فابتكروا وبحثوا عن كلّ ما من شأنه أن يوصل إليه، وقد استلهم أصحاب البديع هذا الهدف فبذلوا جهوداً مكثّفة في ابتكار الفنون واستحداثها، وضمّنوها كتبهم، ومن أمثلة المصطلحات التي ابتكرها علماء البديع:

1- مصطلح (تجاهل العارف):

وهو أحّد المحسّنات المعنويّة التي ذكرها ابن المعتّز في بديعه، وفكرته قائمة على مزج الشكّ باليقين وذلك من خلال إخراج ما يُعرف صحّته مخرج الشكّ فيه ليزيد بذلك تأكيداً ([1])، وقد اسماه بعض البلاغيّين بــ(التشكيك)، وآخرون بــ(سوق المعلوم مساق غيره)([2]).

وتتعدّد الفائدة التي يحّققها هذا الفنّ من: التوبيخ في مثل قوله تعالى: ﴿ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾([3])، و التعريض في مثل قوله تعالى: ﴿ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾([4])، أو في الذمّ في مثل قول زهير([5]):

وما أدري وسوف أخال أدري ** أقوم آل حصن أم نـــساء

وغير هذه الأغراض كثير من أمثلة: المبالغة في المدح، أو الذمّ، أو التحقير، والذي يستوجبها هو مقام الكلام الذي يرد فيه هذا الفنّ.

---

[1]) ظ: كتاب الصناعتين: 396.

[2]) ظ: العمدة: 2/ 66، مفتاح العلوم: 202.

[3]) هود/ 87.

[4]) المائدة/116.

[5]) ظ: ديوانه: 33.

2- مصطلح (الترصيع):

وهو محسّن لفظيّ مأخوذ من ترصيع اللفظ، وهو أن يكون في أحّد جانبيّ العقد من الآليّ مثل ما في الجانب الآخر، وهو من نعوت الوزن عند قدامة، وقد عرّفه بقوله: ((هو أن يتوخّى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به، أو من جنس واحد في التصريف))([1]).

ويقوم هذا الفنّ على مقابلة كلّ لفظة في الكلام بلفظة على وزنها ورويّها، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۞ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾([2])، أمّا في الشعر فيجعل الشاعر الجمل في البيت الشعريّ مسجوعة، وقد أطلقوا تسمية هذا المصطلح تشبيهاً له بترصيع الجواهر في الحليّ([3])، مثل قول الخنساء في أخيها صخر([4]):

حامي الحقيقة، محمود الخليقة، مهد ** يّ الطريقـــة، نفّاعٌ وضرّارِ

جوّاب قاصية، جـــزّار ناصية ** عقّاد ألـــوية، للخيل جرّارِ

ويسمّى هذا الفنّ أيضاً بـــ(المضارعة)، وقد أدخله القزوينيّ في السجع([5]).

3- مصطلح (التصريع):

وقد أدخله البلاغيّون ضمن المحسّنات اللفظيّة، وهو في الشعر بمنزلة السجع في الفصلين من الكلام المنثور، وغالباً ما يكون في مطالع القصائد، حيث يناسب آخر الشطر الأوّل من البيت قافيته، ولكنّ الشعراء يصرّعون أحياناً داخل القصيدة([1])، مثل قول امريء القيس([2]):

---

[1]) نقد الشعر: 38.

[2]) الانفطار/ 13، 14.

[3]) ظ: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: 2/ 134، 135.

[4]) ظ: شرح ديوان الخنساء: 234.

[5]) ظ: الإيضاح: 395 ، التلخيص: 400.

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ** بسقط اللوى بين الدخول فحوملِ

وقد جاء من أبيات القصيدة قوله:

أفاطم مهلاً بعض هذا التدلّل ** وإن كنت قد أزمعتِ صرمي فأجملي

وفائدة التصريع في الكلام أنّه قبل كمال البيت الأوّل من القصيدة نعلم قافيتها، ونلحظ أنّ هذه الفائدة لا تؤثّر على المعنى فالهدف هو التحسين في كيفيّة التعبير عن الكلام بشكل أساس.

– إشكاليّات المصطلح البلاغيّ:

لقد أفرزت نشأة البلاغة بأبعادها الثلاث: العامّة، والمختلطة، والخاصّة مشاكل عانت منها المصطلحات البلاغيّة بعد استقرار تكوّنها، هذه المشاكل تحدّدت في وجهين:

- **الوجه الأوّل: الاختلاف في تسمية مصطلحات دالّة على مفهوم واحد.**
- **الوجه الثاني: الاتّفاق في تسمية مصطلحات دالّة على مفاهيم مختلفة.**

وسنعرض لهذين الوجهين مع الاستدلال عليهما بنماذج من المصطلحات لبيان حجم المشكلة ومحاولة إيجاد الحلول لها.

– الوجه الأوّل: الاختلاف في تسمية مصطلحات دالّة على مفهوم واحد:

تبدو هذه المشكلة واضحة للعيان في معاجم المصطلحات الخاصّة بالبلاغة، إذ تتعدّد الألفاظ الدالّة على مفهوم واحد من منطلق توافق العلماء ضمن فترة زمنيّة معيّنة على تسمية محدّدة، ثمّ تتغيّر هذه التسمية بمرور الزمن مع بقاء المفهوم؛ وذلك من خلال حدوث التوافق على لفظ جديد هو الأقرب إلى المفهوم وهكذا. وربّما لهذا السبب نُسب الخلط والتداخل والغموض إلى

[1]) ظ: معجم المصطلحات البلاغيّة و تطوّرها: 2/ 244.

[2]) ظ: ديوانه: 16.

المصطلحات البلاغيّة بسبب تعدّد مسميّاها من جهة، ومفاهيمها من جهة أخرى ولو استعرضنا التأريخ الزمنيّ الذي ظهرت فيه هذه المصطلحات مع تحديد البيئة الثقافيّة التي نمت وترعرعت بين أحضانها لعرفنا أنّ المصطلحات البلاغة ما عانت من هذه النقطّة إطلاقاً؛ ولهذا السبب فقد تعدّدت الترادفات- تجوّزاً- بين تسميات المصطلحات في أن تكون ثنائيّة، أو ثلاثيّة، أو رباعيّة، أو خماسيّة، أو سداسيّة، والمفاهيم واحدة، وكأنّها قد أخذت أصول الأفعال في اللغة العربيّة بنظر الاعتبار في هذا التعدّد، ولو تتبّعنا المصطلحات البلاغيّة لوجدنا أنّ هذه الظاهرة مستشريّة، وهي أحّد الأسباب الموصلة إلى كثرة المصطلحات وتعدّدها، وسنستعرض مجموعة من المصطلحات لبيان هذه الظاهرة.

1- مصطلح (المتابعة) و(الترتيب):

المصطلح الأصليّ المستعمل عند البلاغيّين هو (المتابعة)، ومفهومه أن يأتي المتكلّم في الكلام المنثور والشعر المنظوم بالمعاني المتتالية التي لا يجوز تقديم بعضها على بعض ([1])، وحمل مصطلح (الترتيب) المفهوم نفسه إلا أنّ التسمية كانت من ابتداعات شرف الدين التيفاشيّ ([2]).

2- مصطلح (براعة المطلع) و(حسن الابتداء)و(براعة الاستهلال): تسمية (حسن الابتداء) أطلقها ابن المعتز وأراد بها ابتداءات القصائد، وقد فرّع المتأخّرون من هذه التسمية (براعة الاستهلال)، وهو أن يأتي الناظم أو الناثر في ابتداء كلامه ببيّنة أو قرينة تدلّ على مراده في القصيدة أو الرسالة أو معظم مراده، والكاتب أشدّ ضرورة إلى ذلك من غيره ليبني كلامه على نسق واحد دلّ عليه من أوّل وهلة، وعُلم بها مقصده ([3])

---

[1]) ظ: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: 3/ 187.

[2]) ظ: خزانة الأدب: 367، أنوار الربيع: 5/ 317.

[3]) ظ: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: 1/ 392، 393.

واختار البلاغيّون فيما بعد ما يتناسب وتوجّهاتهم، فعلى تسمية ابن المعتّز (حسن الابتداء) اعتمد الحلبيّ والنويريّ، أمّا تسمية (براعة الاستهلال) فسار عليها الحمويّ والمدنيّ([1])، وقد حاول بعض البلاغيّين التفرقة بين (حسن الابتداء) و(براعة الاستهلال)([2]) وحاولوا إيجاد ملامح فاصلة بينهما.

3- مصطلح (الاستتباع) و(المضاعف) و(التعليق) و(الموجّه):

ومفهوم هذه المصطلحات جملة: الإتيان في النظم أو الشعر بوجه يستتبع وجهاً آخر على سبيل المدح أو الذمّ، أمّا تسمية المصطلحات فقد اختلف البلاغيّون فيما بينهم عليها، فأبو هلال العسكريّ أسماه (المضاعفة)، وابن منقذ أسماه (التعليق)، وتبعه المصريّ، وابن مالك والعلويّ، والرازي أسماه (الموجّه) وقصره على الشعر فقط، و تبعه الحلبيّ والنويريّ وابن قيّم الجوزيّة، وأسماه السكاكيّ (الاستتباع)، وتبعه القزوينيّ، والسبكي والتفتازانيّ ([3]).ونبّه المدنيّ إلى هذا الاختلاف في تسمية المصطلح فقال: ((هذا النوع سمّاه العسكريّ المضاعف، وابن أبي الإصبع ومن بعده التعليق، و لم يغيّر أحد منهم من الشواهد، وهو عبارة عن الوصف بشيء يستتبع وصفاً آخر من جنس الوصف الأوّل مدحاً كان أو ذمّاً أو غير ذلك))([4]).

---

[1]) ظ: البديع: 75، حسن التوسل:250، نهاية الأرب: 7/ 133، خزانة الأدب: 8، أنوار الربيع: 1/ 53.

[2]) ظ: تحرير التحبير: 171، 172 .

[3]) ظ: كتاب الصناعتين: 441، البديع في: 58، تحرير التحبير: 443 ، بديع القرآن: 234 ،المصباح: 258، الطراز: 3/ 159، نهاية الإيجاز: 148، حسن التوسل: 319، نهاية الأرب: 7/ 181، الفوائد المشوق: 165، مفتاح العلوم: 539، الإيضاح:526 ، التلخيص: 384، عروس الأفراح: 4/ 396، المطوّل: 81.

[4]) أنوار الربيع: 6/ 148.

4–مصطلح (لزوم ما لا يلزم) و(الإعنات) و(التضييق) و(التشديد):

المراد من هذه المصطلحات أن يضيق اللفظ عن المعنى لكون المعنى أكثر من اللفظ([1])، وقد شاع استعمال مصطلح (لزوم ما لا يلزم) عند البلاغيّين أكثر من سواه للدلالة على هذا المفهوم، إلا أنّ باقي المصطلحات استعملت عند البعض منهم ولكنّها لم تستحصل درجة الشيوع المرجوّة، فابن المعتّز يطلق تسمية (الإعنات) المراد منه التكلّف، ومثله الحلبيّ والنويريّ، وابن مالك أطلق تسمية (الالتزام)، ومثله المصريّ، وابن منقذ والسيوطيّ أسمياه (التضييق) والمراد منه (التشديد)([2]).

5–مصطلح (المبالغة)و(الإفراط في الصفة)و(الغلوّ) و(الإغراق):

تدلّ هذه المصطلحات بمجملها على الإسراف وتجاوز الحدّ، وقد اختلف العلماء في تسمية المصطلح الدالّ على هذا المفهوم، فابن المعتّز أطلق تسمية (الإفراط في الصفة) وعدّه من محاسن الكلام ومثله المصريّ، في حين أطلق ابن الزملكانيّ تسمية (الإفراط) فقط، وأطلق الوطواط ومن ثمّ الرازي تسمية (الإغراق في الصفة)، وأدخل قدامة المفهوم في باب المبالغة، أمّا ابن رشيق فقد اسماه الغلوّ والإغراق، والعسكريّ أطلق تسمية (الغلوّ) فقط ومثله القرطاجنيّ([3]).

وهذه التسميات انحصرت جميعاً عند المتأخرين تحت مفهوم(المبالغة) ولا سيّما عند القزويني الذي قسّم المبالغة إلى: التبليغ، والإغراق، والغلوّ([4])، وتابعه البلاغيّون على هذا التقسيم فيما بعد.

---

[1]) ظ: البديع في: 155.

[2]) ظ: البديع: 74، الطراز: 2/ 398، حسن التوسل: 220، نهاية الأرب: 7/ 113،المصباح: 201، بديع القرآن: 299، البديع في: 155، السيوطي: شرح عقود الجمان: 154.

[3]) ظ: البديع: 65، تحرير التحبير: 147، بديع القرآن: 85، البرهان الكاشف: 310، حدائق السحر: 175، نهاية الإيجاز: 149، نقد الشعر: 160، ابن رشيق: العمدة: 2/ 12، كتاب الصناعتين: 369، منهاج البلغاء: 76.

[4]) ظ: الإيضاح: 514، التلخيص: 371.

6–مصطلح(مراعاة النظير)و(التوفيق)و(التوافق) و(التناسب) و(التآلف) و(المؤاخاة):

هذه المصطلحات بمجموعها تعني جمع الشيء إلى ما يناسبه من نوعه، أو ما يلائمه من أحَد الوجوه ([1])، والخلاف الذي وقع بين البلاغيّين لم يقع في مفهوم هذه المصطلحات جملة إذ كانت دلالتها عامّة في بادئ الأمر أي من دون تحديد لمتعلّقها، ثم وقع الخلاف فيما بعد – عند المتأخرين– في مدى تعلّقها باللفظ أو بالمعنى، أو في إدخالهم لها ضمن تقسيمات النظم أو ضمن المحسّنات البديعيّة، فابن أبي الإصبع المصريّ – مثلاً– قسّم (المناسبة) إلى:مناسبة في المعاني، ومناسبة في الألفاظ، والمناسبة في الألفاظ قسّمها إلى: تامّة، وغير تامّة، والتامّة أن تكون الكلمات مع الاتزان مقفّاة([2])، تابعه في هذا التقسيم: الحلبيّ، والنويريّ، وابن الأثير الحلبيّ والحموي، لا بل اعتمدوا على بعض شواهده([3]). ومن حيث تعلّقها بعلوم البلاغة فالرازي أدخلها في (أقسام النظم) من حيث تعلّق التحسين الواقع فيها باللفظ، في حين أدخلها السكاكيّ والقزوينيّ في المحسّنات المعنويّة([4]).

أمّا الاختلاف في تسمية المصطلح فيعود إلى اختلاف العلماء في إطلاق التسمية التي يرونها مناسبة أكثر من سواها، فمصطلح (الائتلاف) أطلقه قدامة بن جعفر، ومصطلح (التوافق) ذكره أبو زيد القرشيّ وأراد منه موافقة اللفظ للفظ ولكن بلغة أخرى، فهو لا يدخل ضمن الفنون البلاغيّة ولكنّه يتشابه مع المفهوم الذي استقرّ عند البلاغيّين؛ لذا استعمله بعضهم للتعبير عنه، ومصطلح (المؤاخاة) أطلقه ابن قيّم الجوزيّة ([5])، والمصطلح الشائع عند البلاغيّين هو (مراعاة النظير).

---

[1] ظ: خزانة الأدب: 131، معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: 3/ 174.

[2] ظ: تحرير التحبير:363 ، بديع القرآن:204 .

[3] ظ: حسن التوسل: 288، نهاية الارب: 7/ 158، جوهر الكنز: 241، خزانة الأدب: 116.

[4] ظ: نهاية الإيجاز: 148 ، مفتاح العلوم: 534 ، الإيضاح: 488، التلخيص: 354 .

[5] ظ: نقد الشعر:15، جمهرة أشعار العرب: 10، الفوائد المشوق: 47.

وقد تنبّه البلاغيّون القدماء إلى هذا الاختلاف في تسمية المصطلح فقال ابن معصوم المدنيّ: ((هذا النوع- أعني مراعاة النظير- سمّاه قوم بالتوفيق، وآخرون بالتناسب، وجماعة بالائتلاف، وبعضهم بالمؤاخاة. قالوا: هو أن يجمع المتكلّم بين أمر وما يناسبه، لا بالتضادّ، سواء كانت المناسبة لفظاً لمعنى، أو لفظاً للفظ، أو معناً لمعنى، إذ القصد جمع شيء مع ما يناسبه من نوعه، أو ملائمة أحّد الوجوه))([1])، فالخلاف لم يقع إطلاقاً في المفهوم وإنّما في التسمية.

– الوجه الثاني: الاتّفاق في تسمية مصطلحات دالّة على مفاهيم مختلفة:

على العكس من الظاهرة السابقة نجد أنّ هناك مصطلحات بلاغيّة متوافقة متشابهة في تسميتها ولكنّها تدلّ على مفاهيم مختلفة، وأكثر ما تصدر هذه المشكلة عن سمة النقل العشوائيّ الذي قد يصدر من بعض المؤلّفين ممّن يحاولون جمع الظواهر البلاغيّة، لا تحديدها أو تحليلها، فيكون النقل محدّداً بالمسمّيات مرتبطة بمفاهيمها التي وردت عليها في مؤلّفات سابقة أو معاصرة من دون النظر إلى البيئة الثقافيّة التي حدّدت المصطلح في ضوء الكتاب الذي وردت فيه، أو في ضوء توجّه صاحبه المذهبيّ، فيرد المصطلح مرتبطاً بأكثر من مفهوم في الكتاب نفسه، أو في كتب متفرّقة، وسنستعرض مجموعة من المصطلحات التي شكّلت هذه أركان هذه الظاهرة، منها:

1- مصطلح (التدبيج):

وهو في معناه اللغويّ مشتقّ من الديباج وهو ثوب سُداه ولحمته من الابريسم، أمّا معناه البلاغيّ فهو أن يذكر الشاعر أو الناثر ألواناً يقصد الكناية بها أو التورية بذكرها عن أشياء من مدح أو وصف أو نسيب أو هجاء أو غير ذلك من الفنون، أو لبيان فائدة الوصف بها ([2])، وهو من مبتدعات ابن أبي الإصبع المصريّ، في مثل قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ

[1]) ظ: أنوار الربيع: 5/ 132.

[2]) ظ: تحرير التحبير: 532، بديع القرآن: 316.

مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴾([1])، فالمراد من ذكر الألوان الكناية عن الطريق المشتبه والواضح، وتابعه على رأيه هذا: ابن مالك، والحلبيّ، والنويريّ، وابن الأثير الحلبيّ، والعلويّ، والحمويّ، والسيوطيّ، والمدنيّ([2]). والتدبيج له معنى آخر عند البلاغيّين فقد عدّه ابن سنان الخفاجيّ من الطباق وأسماه (المخالف)، إذ قال: ((فأمّا المخالف فهو الذي يقرب من التضادّ))([3])، من ذلك قول الشاعر أبو تمّام([4]):

تردّى ثياب الموت حمراً فما أتى ** لها الليل إلا وهي من سندس خضرُ

فالحمر والخضر من المخالف، وتابعه القزويني فتحدّث عنه في الطباق([5]).

2- مصطلح (الترديد):

هو تعليق الشاعر لفظة في البيت بمعنى، ثمّ يردّدها فيه بعينها متعلّقة بلفظة أخرى في البيت نفسه([6])، مثل قول زهير([7]):

من يلق يوماً على عاته هرماً ** يلق السماحة منه والندى خُلقاً

فعلّق الشاعر كلمة (يلق) بــ(هرم)، ومن ثمّ علّقها بــ(السماحة).

والترديد عند ابن رشيق نوع من المجانسة وإن حمل المفهوم نفسه([1]).

---

[1] فاطر/27.

[2] ظ: المصباح: 89، حسن التوسّل: 319، نهاية الأرب:7/ 180، جوهر الكنز: 228، الطراز: 3/ 78، خزانة الأدب: 441، معترك الأقران: 1/ 395.

[3] سرّ الفصاحة: 196.

[4] ظ: ديوانه: 36.

[5] ظ: الإيضاح: 2/ 482 ، التلخيص: 350 .

[6] ظ: حلية المحاضرة: 1/ 154.

[7] ظ: ديوانه: 53.

3- مصطلح (الطباق) أو (المطابقة):

المطابقة عند البلاغيّين تعني الجمع بين المتضادّين، أي معنيين متقابلين في الجملة، وقد تكون بين اسمين، مثل قوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾([2])، أو بين فعلين، مثل قوله تعالى:﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ ﴾([3])، أو بين حرفين: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾([4]). وقد أطلق ثعلب تسمية (المطابق) على ما وقع من الجناس الحقيقيّ أي الذي يتطابق فيه اللفظان، فقال في تعريفه له: ((هو تكرّر اللفظة بمعنيين مختلفين))([5])، وتابعه قدامة بن جعفر في تسميته هذه اعتماداً على مفهومه للجناس نفسه، وقسّم هذا الفنّ الذي عدّه من نعوت جودة ائتلاف اللفظ والمعنى إلى: المطابق والمجانس، ومعناهما أن تكون في الشعر معان متغايرة قد اشتركت في لفظة واحدة. وقد أوهم هذا الخلاف في المصطلح بعض العلماء إلى توسيع دائرة الحكم على وقوع الخلاف في المصطلح ليجعله شاملاً المفهوم أيضاً([6]).

4 – مصطلح (المجانس) ، و(التجنيس):

مدلول المصطلح عند البلاغيّين هو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها أن تشبهها في تأليف حروفها، أو أن تتفق اللفظتان في وجه من الوجوه، ويختلف معناهما . والمصطلح دلّ عند قدامة بن جعفر على نوع من أنواع المطابقة، فقال عنه: ((وهو أن تأتي بالكلمة مثل الكلمة سواء في تأليفها، واتّفاق حروفها، ويكون معناهما مختلفاً))([7]).

---

[1]) ظ: العمدة: 1/ 334.

[2]) الكهف/18.

[3]) آل عمران/26.

[4]) البقرة/ 286.

[5]) قواعد الشعر: 56.

[6]) ذهب إلى هذا الرأي الحاتميّ (ظ: حلية المحاضرة: 1/ 142).

[7]) نقد الشعر: 162.

5- مصطلح (المجاورة):

هذا المصطلح من ابتداعات أبي هلال العسكريّ، ومعناه ((تردّد لفظتين في البيت، ووقوع كلّ واحدة منهما بجنب الأخرى، أو المجاورة قريباً منها، من غير أن تكون أحداهما لغواً لا يحتاج إليها))([1])، كقول علقمة([2]):

ومطعم الغنم يوم الغنم مطعمه ** أنّى توجّه والمحروم محرومُ

فقوله: الغنم يوم الغنم، والمحروم محروم كلاهما مجاورة. وهذا المصطلح عند ابن الأثير يدلّ على الكناية، إذ يقول عنه: أن يريد المؤلّف ذكر شيء فيترك ذكره جانياً إلى ما جاوره، فيقتصر عليه اكتفاء بدلالته على المعنى المقصود([3])، مثل قول عنترة([4]):

وشككت بالرمح الأصمّ ثيابه ** ليس الكريم على القنا بمحرّم

فأراد بالثياب ما تشتمل عليه من الروح، لأنّه وصف المشكوك بالكرم ولا توصف الثياب به فأراد ما تشتمل عليه الثياب.

6- مصطلح (المشاكلة):

وهو أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً، فالمشاكلة التحقيقيّة مثل قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾([5])، أمّا التقديريّة فمثل

[1]) كتاب الصناعتين: 431.

[2]) ظ: البديع في نقد الشعر: 57.

[3]) ظ: المثل السائر: 378.

[4]) ظ: شرح المعلّقات: 101.

[5]) البقرة/ 194.

قوله تعالى: ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾([1])، وعلى وفق هذا المفهوم سار أغلب البلاغيّين مثل: السكاكيّ، والقزوينيّ، وابن مالك، وشرّاح التلخيص([2]). ومصطلح (المشاكلة) عند التبريزيّ يأخذ دلالة أخرى، إذ يدلّ على الجناس، ((والمشاكلة أن يجمع الشاعر في البيت كلمتين متجاورتين، شكلهما واحد، ومعناهما مختلف))([3])، مثل قول أبي سعيد المخزوميّ([4]):

حدق الآجال آجالُ ** والهوى للـــــحُرِّ قتّالُ

7- مصطلح (المناسبة):

المناسبة في الكلام معنويّة ولفظيّة، أمّا المعنويّة فتعني أن يبتدئ المتكلّم بمعنى ثمّ يتمّم كلامه بما يناسبه معنى دون لفظ، واللفظيّة هي توخّي الإتيان بكلمات متّزنات، وهي على ضربين: تامّة وغير تامّة، فالتامّة أن تكون الكلمات مع الاتزان مقفّاة، وغير تامّة غير مقفّاة، فالتقفية غير لازمة للمناسبة([5])، وهو المفهوم الذي شاع عند البلاغيين من أمثلة: الحلبيّ، والنويريّ، وابن الأثير الحلبيّ، والحمويّ([6]). ولهذا المصطلح دلالة أخرى عند البلاغيّين، فهو عند الرمّانيّ نوع من أنواع الجناس، إذ يقول في تعريف مصطلح (المناسبة): ((وهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل

---

[1]) البقرة/ 138.

[2]) ظ: مفاتيح العلوم: 533، 534، الإيضاح: 477، التلخيص: 356، المصباح: 213، شروح التلخيص: 4/ 309.

[3]) الوافي في العروض والقوافي: 296.

[4]) ظ: خزانة الأدب: 306، أنوار الربيع: 679.

[5]) ظ: تحرير التحبير: 363،بديع القرآن: 204.

[6]) ظ: حسن التوسل: 288، نهاية الارب: 7/ 158، جوهر الكنز: 241، خزانة الأدب: 116.

واحد))([1]). وعند السيوطيّ يأخذ المصطلح بعداً آخر إذ يدلّ على الترابط الواقع بين الآيات القرآنيّة ([2]).

ونظرة سريعة إلى هذه المصطلحات تبيّن حجم المشكلة التي عرضت للمصطلح البلاغيّ عبر مراحل نشأته وتكوينه وصولاً إلى مرحلة الكمال والاستقرار ولا سيّما في الدراسات الحديثة للتراث البلاغيّ، وتبيّن أنّنا بحاجة إلى دراسة نقديّة تنظر إلى هذه المراحل نظرة جادّة وعميقة في الوقت نفسه، وتُظهر حاجتنا إلى وضع معجم بلاغيّ يدرس المصطلحات البلاغيّة في ضوء أصول نشأتها لا أن نكتفي بالعرض التاريخي الذي لا يكشف في كلّ الأحوال عن رحلة المصطلح عبر مراحل تطوّره في داخل علوم العربيّة وصولاً إلى علم البلاغة.

وبعد فتلك أهمّ الملامح العامّة للمصطلح البلاغيّ وهي ملامح لا تكاد تستقرّ في أيّة مرحلة من مراحل نموّ الدرس البلاغيّ الذي يعتمد اللغة في دراسته في جميع ميادينها، وهي في حقيقة الأمر مجموعة من العلوم المتداخلة التي يرفد بعضها بعضاً وصولاً إلى التكامل.

*** مصادر البحث ومراجعه:**

- الإتقان في علوم القرآن:جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، تح: عبد الرحمن فهمي الزواويّ، دار الغدير الجديد،1427ه، 2006م.

- أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجانيّ ، تح: محمود محمد شاكر، ط1، مطبعة المدنيّ (القاهرة، جدّة)، 1412ه، 1991م.

- إعجاز القرآن: محمد بن الطيّب الباقلانيّ، تح: السيّد أحمد صقر، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1954.

- أنوار الربيع في أنواع البديع: علي صدر الدين بن معصوم المدنيّ، تح: شاكر هادي شكر، النجف الأشرف، 1388ه، 1968م.

---

[1]) النكت في إعجاز القرآن: 99.

[2]) ظ: الإتقان: 3/ 261.

– الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزوينيّ ، تح: د. محمد عبد المنعم خفاجيّ، ط3، الشركة العالميّة للكتاب، بيروت، 1989م.

– البحث البلاغيّ عند العرب: د. أحمد مطلوب، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، 1982م.

– البحث العروضيّ والبلاغيّ في لسان العرب: د. عامر مهدي صالح.

– البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ، تح: د. أحمد أحمد بدويّ، و د. حامد عبد المجيد، القاهرة، 1380ه، 1960م.

– البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكانيّ، تح: د. أحمد مطلوب، و د. خديجة الحديثي، بغداد، 1394ه

– البرهان في إعجاز القرآن أو بديع القرآن:ابن أبي الإصبع المصريّ، تح: د.أحمد مطلوب، د.خديجة الحديثيّ، مطبعة المجمع العلميّ العراقيّ، 1426ه، 2006م.

– البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشيّ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت، 1427ه، 2006م.

– البرهان في وجوه البيان: اسحق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تحقيق: د.أحمد مطلوب، د.خديجة الحديثيّ،ط1، 1387ه، 1967م.

– البلاغة العربيّة، تاريخها ومصادرها: د. علي عشري زايد، مكتبة الشباب، مصر، 1979م.

– البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418ه، 1998م.

– تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الإصبع المصريّ، تح: د. حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1383ه، 1963م.

– التراث والحداثة، دراسات ومناقشات:د. محمد عابد الجابريّ، ط2،مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1999م.

– التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجانيّ، القاهرة، 1357ه، 1938م.

– التلخيص في علوم العربيّة: جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، تح: عبد الرحمن البرقوقي، ط1، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1940م.

– جماليّة الخبر والإنشاء، دراسة جماليّة بلاغيّة نقديّة: د. حسين جمعة، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2005م.

– جمهرة أشعار العرب: أبو زيد محمد بن أبي الخطّاب القرشيّ، بيروت، 1383ه، 1963م.

- جوهر الكنز: نجم الدين أحمد بن إسماعيل بن الأثير الحلبيّ، تح: الدكتور محمد زغلول سلام، مصر.

- حدائق السحر في دقائق الشعر: رشيد الدين محمد العمريّ، ترجمة الدكتور إبراهيم أمين الشواربي، القاهرة، 1364ه، 1945م.

- حسن التوسّل إلى صناعة الترسّل: شهاب الدين محمود الحلبيّ، تح: الدكتور أكرم عثمان يوسف، بغداد، 1400ه، 1980م.

- حلية المحاضرة في صناعة الشعر: محمد بن الحسن بن المظفّر الحاتميّ، تح: د. جعفر الكتّانيّ، بغداد، 1979م.

- خزانة الأدب وغاية الأرب: أبو بكر عليّ بن حجّة الحمويّ، القاهرة، 1304ه.

- خصائص التراكيب، دراسة تحليليّة لمسائل علم المعانيّ: د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1430ه، 1996م.

- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجانيّ، تح: محمود محمد شاكر، ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1424ه، 2004م.

- ديوان أبي تمّام بشرح الخطيب التبريزيّ، تح: محمد عبده عزّام، دار المعارف، القاهرة، 1964م.

- ديوان الأعشى، دار صادر، بيروت، 1380ه، 1960م.

- ديوان امريء القيس: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، القاهرة، 1964م.

- سرّ الفصاحة: عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجيّ، شرح وتصحيح: عبد المتعال الصعيديّ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1389ه، 1969م.

- شرح ديوان الخنساء: أبو العبّاس ثعلب، تقديم وشرح: د. فايز محمد، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1429ه، 2008م.

- شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان: جلال الدين السيوطيّ، القاهرة، 1358ه، 1939م.

- الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة بن عليّ بن إبراهيم العلويّ، مطبعة المقتطف، 1322ه، 1914م.

- الظاهرة الدلاليّة، عند علماء العربيّة القدامى حتّى نهاية القرن الرابع الهجريّ: د. صلاح الدين زرال، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008م.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: الحسن بن رشيق القيروانيّ، تح: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1422ه، 2001م.

- الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان: ابن قيّم الجوزيّة، القاهرة، 1327ه.

– قضيّة اللفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة (إلى عهد السكاكيّ 555– 626): د. علي محمد حسن العماريّ، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1420ه– 1999م.

– قواعد الشعر: أحمد بن يحيى ثعلب، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، 1367ه، 1948م.

– كتاب البديع: عبد الله بن المعتّز ، اعتنى بنشره اغناطيوس كراتشقوفسكيّ، لازاك، لندن، 1935م.

– كتاب الصناعتين: الشعر والنثر: الحسن بن عبد الله العسكريّ، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم،دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1371ه، 1952م.

– لسان العرب: ابن منظور، دار المعارف، القاهرة (د.ت).

– المباحث البلاغيّة في ضوء قضيّة الإعجاز القرآنيّ، نشأتها وتطوّرها حتّى القرن السابع الهجريّ: د. أحمد جمال العمريّ، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، 1410ه، 1990م.

– المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير، القاهرة، 1358ه، 1939م.

– المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة: د. السيّد أحمد خليل، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1968م.

– المصباح في المعاني والبيان والبديع: بدر الدين بن مالك الدمشقيّ، تح: د. عبد الحميد هنداويّ، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1422ه، 2001م.

– المطوّل، شرح تلخيص المفتاح: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانيّ، تح: أحمد عزّو عناية، ط1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1425ه، 2004م.

– مع البلاغة العربيّة في تأريخها: د. محمد علي سلطاني، (القسم الأوّل)، دار المأمون للتراث، دمشق، 1978م.

– معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها: د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلميّ العراقيّ: جـ1: 1403ه، 1983م، جـ2: 1406ه، 1986م، جـ3: 1407ه، 1987م.

– المعجم المفصّل في علوم البلاغة: البديع والبيان والمعاني: د. أنعام فوّال عكّاويّ، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1417ه، 1996م.

– مفاتيح العلوم: محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزميّ، تح: ج.فان فالوتين، بريل، 1895م.

– مفتاح العلوم: يوسف بن محمد بن علي السكاكيّ، تح: د. عبد الحميد هنداويّ، ط1، دار الكتب العلميّة، 1420ه، 2000م.

– المنطق: محمد رضا المظفّر، تح: السيّد علي الحسينيّ، ط2، مطبعة نهضت، ايران، 1425ه.

– منهاج البلغاء وسراج الأدباء: أبو الحسن حازم القرطاجني، تح: د. محمد بن الحبيب بن خوجة، تونس، 1966م.

– نقد الشعر: قدامة بن جعفر، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلميّة، بيروت.

– النكت في إعجاز القرآن: علي بن عيسى الرمّانيّ، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله أحمد، و د. محمد زغلول سلام، ط5، دار المعارف، القاهرة، 2008م.

– نهاية الأرب في فنون الأدب: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويريّ، دار الكتب المصريّة، القاهرة.

– نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: فخر الدين الرازيّ، تح: د. إبراهيم السامرائيّ، د. محمد بركات حمدي أبو عليّ، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان، 1985م.

– الوافي في العروض و القوافي: الخطيب التبريزيّ، تح: د. فخر الدين قباوة، وعمر يحيى، ط2، دمشق، 1395ه، 1975م.

البحوث والمقالات:

– قضايا المصطلح البلاغيّ، كثرته، وتعدّده، واشتراكه، وصياغته: محمد بن علي الصامل، مجلّة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة واللغة العربيّة وآدابها، جــ18، ع 30، جمادى الآخرة، 1425ه.

– المصطلح التراثيّ في الدرس اللسانيّ الحديث: عبد الحليم بن عيسى، مجلّة الآداب والعلوم الانسانيّة، ع5، ماي 2005.



في إشكالية المصطلح البديعي

الدكتور عمر عتيق – فلسطين – جامعة القدس المفتوحة

تمهيد

تشكل المصطلحات منظومة معرفية في الخطاب الثقافي ، وينبغي أن تتوافر في المصطلح حزمة من المواصفات تتمثل بالثبات اللغوي الذي يمنع تعدد مسميات المصلح الواحد ، وبشمولية المفهوم والدلالة التي تحفظ للمصطلح حده ، ولا تسمح لدلالة متقاربة أو متباعدة من التسرب إلى المصطلح أو المسمى اللفظي ، وبهذه المواصفات يسلم المصلح من إشكالية تعدد المسميات وازدواجية المفهوم ، وتصبح العلاقة بين النص والمتلقي خالية من الاضطراب والتداخل والغموض ، وحينما تصاب دلالة المصطلح بهذه الأعراض المرضية فإن الخطاب الثقافي برمته يصبح خطابا مفككا متداخلا ، فالمصطلح – وفق شروطه الموضوعية – جهاز مناعة للمنظومة المعرفية.

وثبات المصلح وخلوه من الاضطراب برهان على منهجية الخطاب الثقافي القومي من جهة ، وبنيوية المشهد الإبداعي من جهة أخرى ، كما أن هذا الثبات يؤكد سلامة العلاقة التكاملية بين المنشئ والمتلقي ، إذ إن ((ثقافة أية أمة من الأمم، تقوض وتفكك بالنظر لعدة أسباب أهمها اضطراب دلالة المصطلح ، وتكاثر المصطلحات ، وتعارض مفاهيمها، وعدم استقرارها.)) ([1])

---

[1]) بوخاتم، مولاي على : مصطلحات النقد العربي السيمائي الإشكالية والأصول والامتداد منشورات اتحاد الكتاب العرب 2005 ، ص 31

واستئناسا بما تقدم فإن التراث البلاغي بحاجة ماسة إلى مراجعة المصطلحات التي تندرج في علمي البيان والبديع اللذين يعانيان من إشكالية تعدد المصطلح الواحد ، وازدواجية المفهوم لدى كثير من البلاغيين القدماء . كما أن معاينة التراث البلاغي تقتضي تفعيل النقد البلاغي بهدف تخليص المصطلح البلاغي من إشكالية التعدد والازدواج ، وهي إشكالية ناجمة عن العفوية والارتجال ، إذ ((إن التجربة أثبتت أن الممارسة العفوية لا تكفي، وأن توليد وتوالد المفردات يخضع لمبادئ وقيود نظرية ومنهجية من شأنها أن تكون علماً مستقلاً هو المصطلحية)) .([1])

وقد اقتصرت الدراسة على المصطلح البديعي ، لأن الإشكالية فيه أكثـــر تعقيـــدا وتـــداخلا وضبابية من المصطلح البياني ، ولا تزعم الدراسة أنها وقفت على المصطلحات البديعيـــة كلـــها ، فهنالك مصطلحات أخرى لم ترد في الدراسة بحاجة إلى وقفات نقدية وبخاصة مصطلح الجنـــاس الذي يقتضي أن تُفرد له دراسة ، وقد شرعت بهذا الأمر منذ وقت قصير .

وتكمن أهمية معاينة المصطلح البديعي في أن إشكالية تعدد المصطلح الواحـــد تشـــكل معوقات للمتلقي الباحث الذي قد يتردد في تبني مصطلح دون غيره، وقد يحجم المتلقي الباحـــث عن دراسة ظاهرة فنية ما فرارا من تعدد المصطلح، وخلاصا من المساءلة، وبخاصـــة في أبحـــاث الدراسات العليا التي تقتضي دقة وموضوعية وشفافية. وتعالج الدراسة عشرة مصطلحات بديعيـــة تعاني من تعدد المصطلح وازدواجية المفهوم ، وذلك على النحو الآتي :

1– التوشيح : عاينت الدراسة سبعة مصطلحات للتوشيح ، وهي التوشيح والتبيين والتوشيج و الإرصاد والتشريع و التسهيم والمُطمع .

---

[1]) الفهري، عبد القادر الفاسي: اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1986م. "395.

ويرد مصطلح التوشيح في حديث قدامة بن جعفر عن نعت ائتلاف القافية ، وهو أن يكـــون أول البيت شاهداً بقافيته، ومعناها متعلقاً به، حتى أن الذي يعرف قافية القصيدة التي البيت منـــها إذا سمع أول البيت عرف آخره وبانت له قافيته، ومثال ذلك قول الراعي:

وإن وزن الحصى فوزنت قومي وجدت حصى ضريبتهم رزينا

فإذا سمع الإنسان أول هذا البيت، وقد تقدمت عنده قافية القصيدة، استخرج لفظة قافيته، لأنـــه يعلم أن قوله: وزن الحصى، سيأتي بعده: رزين، لعلتين: إحداهما أن قافيـــة القصـــيدة توجيـــه، والأخرى أن نظام المعنى يقتضيه.([1]) ويرفض العسكري تسمية التوشـــيح ، ويـــرى أن هـــذه التسمية غير لازمة بهذا المعنى، ولو سمى تبيينا لكان أقرب، وهو أن يكون مبتدأ الكلام ينبئ عـــن مقطعه، وأوله يخبر بآخره، وصدره يشهد بعجزه، حتى لو سمعت شـــعراً، أو عرفـــت روايـــة، ثم سمعت صدر بيت منه وقفت على عجزه قبل بلوغ السماع إليه . ([2])

ويروي ابن رشيق أن بعض الناس يقول: إن التوشيج بالجيم، فإن صح ذلك فإنما يجـــيء مـــن " وشجت العروق " إذا اشتبكت، فكأن الشاعر شبك بعض الكلام ببعض . ([3])

أما ابن الأثير فيسميه الإرصاد ، وحقيقته أن يبني الشاعر البيت على قافية قد أرصدها له أي أعدها في نفسه ، فإذا أنشد صدر البيت عرف ما يأتي به في قافيته. وقد أخطأ ابن الأثير في قوله : ورأيت أبا هلال العسكري قد سمى هذا النوع التوشيح . والصواب أن العسكري سماه تبيينـــا ، وقدامه هو الذي سماه توشيحا ، كما مضى بيانه .

---

1) انظر : قدامة ، ابن جعفر : نقد الشعر . تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجة . دار الكتب العلمية ص 167

2) انظر : العسكري ، أبو هلال : الصناعتين. تحقيق : مفيد قمحية . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 2 ، 1984. ص 425

3) القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . دار الجيل ، بيروت ،ط 4 ، 1972. ج 2، ص 35.

ويدافع ابن الأثير عن تسمية الإرصاد بأنها أولى، وذلك حيث ناسب الاسم مسماه ولاق به ، وأما التوشيح فإنه نوع آخر من علم البيان وهو أن يبني الشاعر أبيات قصيدته على بحرين مختلفين، فإذا وقف من البيت على القافية الأولى كان شعرا مستقيما من بحر على عروض ، وإذا أضاف إلى ذلك ما بني عليه شعره من القافية الأخرى كان أيضا شعرا مستقيما من بحر آخر ، وصار مـــا يضاف إلى القافية للبيت كالوشاح، وكذلك يجري الأمر في الفقرتين من الكلام المنثور فإن كـــل فقرة منهما تصاغ من سجعتين .([1]) ويتفق يحيى العلوي مع ابن الأثير في مفهـــوم التوشـــيح ، ويضيف العلوي إلى التوشيح مصطلحا آخر وهو التشريع، لأن ما هذا حاله من الشعر فإن النفس تشرع إلى تمام القافية وكمالها. ([2])

ويستأنس ابن أبي الإصبع بهيئة الوشاح على عاتق المرأة ليقيم علاقة بصرية بين هيئة الوشاح على العاتق وترتيب الكلمات في بيت الشعر ، فيزعم أنه سمي توشيحاً لكون معنى أول الكـــلام يـــدل على لفظ آخره، فيتنزل المعنى منزلة الوشاح، ويتنزل أول الكلام وأخره منزلة العـــاتق والكشـــح اللذين يجول عليهما الوشاح ([3]) وفي ربطه بين التوشيح ووشاح المرأة اتفاق واختلاف مع يحـــيى العلوي ، فكلاهما يربط بين الوشاح والتوشيح ، لكن ابن أبي الإصبع يربط بين هيئـــة الوشـــاح نفسه على عاتق المرأة أما العلوي فيرى أن الوشاح حلي زائد على الوشاح ([4])

---

1) انظر : ابن الأثير ، ضياء الدين : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر . تحقيق : الشيخ كامل محمد محمد عويضة . دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 1998 . ج 2 ، ص 292، 300

2) انظر : العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. تحقيق : عبد الحميد هنداوي . المكتبة العصرية ، بيروت ، ط 1 ، 2002 . ج 3 ،ص 40

3) انظر : ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن . تقديم وتحقيق : الدكتور حفني محمد شرف . لمجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي ص 38

4) انظر : العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. ج 3 ،ص 40

وليت ابن أبي الإصبع اكتفى بالربط بين الوشاح والتوشيح ، بل وسّع من دائرة إشكالية المصطلح ، فأشار إلى احتمال اختلاط التوشيح بالتصدير لكون كل منهما يدل صدره على عجزه. وفــرق بينهما بأن دلالة التصدير لفظية، ودلالة التوشيح معنوية. ثم أضاف احتمال لبس آخر وهو الخلط بين التوشيح والتمكين ، ونص على أن الفرق بينهما أن التوشيح لا بد أن يتقدم القافية معنى يدل عليها، ولا كذلك التمكين، ولا تكون كلمة التوشيح إلا في أول الصدر، وإن لم تكن كذلك فلا توشيح . ([1])

ولا يختلف مفهوم التوشيح عند ابن سنان الخفاجي ، فهو دلالة بعض الكلام على بعض حتى يمكن استخراج قوافيه إن كان شعراً، ويكون بعض البيت شاهداً لبعض، فهو من النعوت المحمودة ، ولكن ابن سنان يذكر أن بعضهم يسميه التسهيم، ومثاله قول الشاعر:

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر([2])

ومن الذين سموا التوشيح تسهيما ابن رشيق القيرواني ، ويشير إلى أن قدامة يسميه التوشيح ، وينسب تسمية التسهيم إلى علي بن هارون المنجم، ويذكر أن ابن وكيع سماه المطمع، لما فيه مـــن سهولة الظاهر وقلة التكلف، فإذا حوول امتنع وبعُد.

ويعلل ابن رشيق تسمية التسهيم بقوله : وما أظن هذه التسمية إلا من تسهيم البرود، وهـــو أن ترى ترتيب الألوان فتعلم إذا أتى أحدها ما يكون بعده.

والتسهيم عند ابن رشيق ثلاثة أنواع ؛ الأول : ما يشبه المقابلة ، نحو قول جنوب أخت عمـــرو ذي الكلب:

---

[1]) انظر : ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن . ص 38

2) . انظر : الخفاجي ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان : سر الفصاحة . دار الكتب العلمية، ط 1، 1982 . ص 56

فأقسم يا عمرو لو نبهاك إذاً نبها منك داء عضالا

إذاً نبها ليث عرّيسةٍ مفيتاً مفيداً نفوساً ومالا

خرْق تجاوزت مجهوله بوجناء حرف تشكّى الكلالا

فكنت النهار به شمسه وكنت دجى الليل فيه الهلالا

أردت قولها مفتياً نفوساً ومفيداً مالاً، فقابلت مفتياً بالنفوس ، ومفيداً بالمال، وكـــذلك قولهـــا في البيت الأخير لما ذكرت النهار جعلته شمساً ، ولما ذكرت الليل جعلته هلالاً لمكان القافية.

والثاني :أن يكون معنى البيت مقتفياً قافيته، وشاهداً بها دالاً عليها كالذي اختاره قدامة للراعـــي، وهو قوله:

وإن وزن الحصى فوزنت قومي ** وجدت حصى ضريبتهم رزيناً

فهذا النوع الثاني هو أجود من الأول للطف موقعه.

والنوع الثالث: شبيه بالتصدير، وهو دون صاحبيه،وأنشد للعباس بن مرداس:

هم سودوا هجناً وكل قبيلة ** يبين عن أحسابها من يسودها([1])

ويرفض ابن أبي الإصبع تعريف التسهيم عند المتقدين عليه ، وهو أن يكون ما تقدم من الكـــلام دليلاً على ما يتلوه، ويعلق ناقدا التعريف السابق ومضيفا تعريفا جديدا بقوله : ورأيـــت هـــذا التعريف لا يخص هذا الباب من البديع، بل يدخل معه غيره. ويرى أن هذا الباب من مشـــكلات فن البديع، ويصلح أن يعرف بقول القائل: هو أن يتقدم من الكلام ما يدل على ما تأخر منه، أو يتأخر منه ما يدل على ما تقدم بمعنى واحد أو بمعنيين، وطوراً باللفظ.

---

1) انظر : القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . ج 2، ص 35.

ويفرق ابن أبي الإصبع بين التسهيم والتوشيح من ثلاثة أوجه، أحدها : أن التســـهيم يعرف به من أول الكلام آخره، ويعلم مقطعه من حشوه من غير أن تتقدم سجعة النثر ولا قافيـــة الشعر، والتوشيح لا تعرف السجعة والقافية منه إلا بعد أن تتقدم معرفتهما. والآخر أن التوشـــيح لا يدلك أوله إلا على القافية فحسب، والتسهيم يدل تارة على عجز البيت وطوراً على مـــا دون العجز، بشرط الزيادة على القافية، والثالث أن التسهيم يدل تارة أوله على آخره، وطوراً آخـــره على أوله بخلاف التوشيح.([1])

ويورد أسامة بن منقذ تعريفا للتوشيح يتسم بالغرابة والتفرد ، فالتوشيح هو أن تريـــد الشيء فتعبر عنه عبارة حسنة وإن كانت أطول منه .

2– الطباق :

عاينت الدراسة ستة مصطلحات للطباق وهي : الطباق والتكافؤ و المطابقة و التطبيق و التضاد والمقابلة . يسمي قدامة بن جعفر الطباق تكافؤا ، وهو أن يصف الشاعر شيئاً أو يذمه، أو يتكلم فيه بمعنى ما، فيأتي بمعنيين متكافئين، والذي أريد بقولي: متكافئين، في هذا الموضع: متقاومان، إما من جهة المضادة أو السلب والإيجاب أو غيرها من أقسام التقابل، مثل قول أبي الشغب العبسي:

حلوُ الشمائِل، وهوَ مرٌّ باسلٌ   يحمِي الذمارَ صبيحة الإرهاقِ

فقوله: حلو ومر: تكافؤ. ومن هذه الجهة استجاد الناس قول دعبل:

لا تعجبِي يا سلمَ منْ رجلٍ   ضحكَ المشيبُ برأسهِ فبكَى

---

1) انظر : ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. ص 47

لأن ضحك وبكى: مكافأة. ([1])

ويفرق ابن أبي الإصبع بين الطباق والتكافؤ ، فما كان منه بلفظ الحقيقة سمي طباقاً، وما كــان بلفظ المجاز سمي تكافؤاً، ويمثل على التكافؤ بقول أبي الشغب العبسي الذي مضى ذكــره عنــد قدامة . ويعلل تسمية التكافؤ بقوله : لما كان قوله " حلو " و " مر " خارجاً مخرج الاستعارة، إذ ليس الإنسان ولا شمائله مما يذاق بحاسة الذوق، كان هذا تكافؤاً. ([2])

واللافت أن قدامة يستخدم مصطلح (المطابق) بمعنى الجناس في قوله : أما المطابق فهو ما يشترك في لفظة واحدة بعينها، مثل قول زياد الأعجم:

وأقطع الهوجل مستأنسا   بهوجل عيرانة عنتريس

فلفظة : الهوجل في هذا الشعر واحدة قد اشتركت في معنــيين ، لأن الأولى يــراد بهــا الأرض، والثانية الناقة . ([3])

ويسوق ابن سنان الخفاجي حوارا بين أبي الفرج الأصفهاني والأخفش ليثبت خطأ قدامــة في معنى مصطلح (المطابق) ، فقد قال الأصفهاني للأخفش: أجد قوماً يخالفون في الطباق، فطائفة تزعم وهي الأكثر: أنه ذكر الشيء ومقابله، وطائفة تخالف في ذلك وتقول: هو اشتراك المعنيين في لفظ واحد. فقال: من هو الذي يقول هذا؟ فقلت: قدامة. فقال :هذا يا بني هو التجنيس ومــن زعم أنه طباق فقد ادعى خلافاً على الخليل والأصمعي.([4])

---

1) انظر : ابن جعفر ، قدامة : نقد الشعر ص 147

2) انظر : ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. ص8

3) انظر : ابن جعفر ، قدامة : نقد الشعر ص 162

4) انظر : الخفاجي ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان : سر الفصاحة . ص 68

ويؤكد العسكري أن الناس قد أجمعوا أنّ المطابقة في الكلام هي الجمع بين الشيء وضـدّه في جزء من أجزاء الرّسالة أو الخطبة أو البيت ، مثل الجمع بين البياض والسواد، واللّيـل والنـهار، والحرّ والبرد. وخالفهم قدامة بن جعفر الكاتب، فقال: المطابقة إيرادُ لفظتين متشابهتين في البنـاء والصيغة مختلفتين في المعنى. ([1]) والصواب أن قدامة سماه (المطابق) ولم يسمه (المطابقة) كمـا نقل العسكري . ويوسع العسكري مساحة الاختلاف في مصطلح الطباق بقوله : وأهل الصـنعة يسمُّون التعطّف، وهو أن يذكر اللفظُ ثم يكرِّره، والمعنى مختلف. ([2])

أما يحي العلوي فيسمي الطباق تطبيقا ، ويحشد للطباق عددا من الأسماء وهي التضاد، والتكافؤ، والطباق والمقابلة، وهو أن يؤتى بالشيء وبضده في الكلام كقوله تعـالى: ((فَلْيَضْـحَكُوا قَلِيلًـا وَلْيَبْكُوا كَثِيراً)) [التوبة: 82] .

ويزعم العلوي أن هذا النوع من علم البديع متفق على صحة معناه وعلى تسـميته بالتضـاد والتكافؤ، وإنما وقع الخلاف في تسميته بالطباق والمطابقة والتطبيق . ويرى أن الأجـود تلقيبـه بالمقابلة، لأن الضدين يتقابلان، كالسواد والبياض، والحركة والسكون، وغير ذلك من الأضـداد من غير حاجة إلى تلقيبه بالطباق والمطابقة، لأنهما يشعران بالتماثل بدليل قولـه تعـالى((سَبْعَ سَماواتٍ طِباقا)).[نوح: 15] أي متساويات، ومنه طابقت النعل، أي جعلته طاقات مترادفات، فإذن الأخلق تلقيب هذا النوع بالمقابلة.([3])

1) انظر : العسكري ، أبو هلال : كتاب الصناعتين. ص339

2) المرجع نفسه : ص339

3) انظر : العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. تحقيق : عبد الحميد هنداوي . المكتبة العصرية ، بيروت ، ط 1 ، 2002 ، ج 2 ، ص 197

ويسجل علي بن عبد العزيز الجرجاني تعدد مصطلح الطباق واختلاف مفهومه بقوله : ((وأمـــا المطابقة فلها شُعَب خفية، وفيها مكامن تغمُض، وربما التبست بها أشـــياء لا تتميّـــز إلا للنظـــر الثاقب، والذهن اللطيف)) .([1])

والمطابقة عند حازم القرطاجني تنقسم إلى محضة وغير محضة. فالمحضة مفاجأة اللفظ بما يضاده من جهة المعنى كقول جرير:

وباسط خير فيكم بيمينه وقابض شر عنكم بشماليا

فقوله باسط وقابض وخير وشر من المطابقات المحضة. ولا يخفى أن هذا مـــن أمثلـــة المقابلـــة في الدرس البلاغي وليس من أمثلة المطابقة . ويورد القرطاجني قول دعبل:

لا تعجبني يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى

وهو المثال ذاته الذي سماه قدامة تكافؤا .

ويقسم القرطاجني المقابلة غير المحضة إلى مقابلة الشيء بما يتزل منه مترلة الضد، نحو قولهم:

أبكي ويبسم والدجى ما بيننا حتى أضاء بثغره ودموعي

فتترل التبسم مترلة الضحك في المطابقة. وإلى مقابلة الشيء بما يخالفه كقول عمرو ابن كلثوم:

بأنا نورد الرايات بيضا ونصدرهن حمرا قد روينا

ويرى أن من أبدع ما ضوعفت فيه المطابقة وجاءت العبارة الدالة عليها في أحسن ترتيب وأبـــدع تركيب قول أبي الطيب المتنبي:

---

1) . انظر : الجرجاني ، أبو الحسن علي بن عبد العزير القاضي : الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي . مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ص 45

أزورهم وسواد الليل يشفع لي وأنثني وبياض الصبح يغري بي

وقد احتمع في هذا البيت صنفا المطابقة: المحضة وغير المحضة.([1]) والبيت من شواهد المقابلـــة في الدرس البلاغي ،وليس من شواهد المطابقة .

3- الالتفات :

تردد مصطلح الالتفات في التراث البلاغي بخمسة مصطلحات ، وهي : الالتفات و الاســـتدراك و الاعتراض و شجاعة العربية و الانصراف .

يركز ابن المعتز على تحول الضمائر من حالة إلى أخرى في تعريفه للالتفـــات، وهـــو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة، وما يشبه ذلك من الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر، كقوله تعالى : ((حتى إذا كنتم في الفلك وجـــرين بهم بريح طيبة.)) (يونس 22) ([2]) ويبدو أن علي بن عبد العزيز الجرجاني قد تأثر بتعريف ابن المعتز في قوله : الالتفات هو العدول عن الغيبة إلى الخطاب أو التكلم، أو على العكس. ([3])

والالتفات عند قدامة من نعوت المعاني ، وتعريفه مغاير لما ذكره ابن المعتز ، وهـــو أن يكون الشاعر آخذاً في معنى، فكأنه يعترضه إما شك فيه أو ظن بأن راداً يرد عليه قوله، أو سائلا يسأله عن سببه، فيعود راجعاً على ما قدمه، فإما أن يؤكده أو يذكر سببه ،أو يحل الشـــك فيـــه، كقول الرماح بن ميادة:

---

1) انظر : القرطاجني ، حازم : منهاج البلغاء وسراج الأدباء . تحقيق : محمد الحبيب بن الخوجة . دار الكتب الشرقية ص 48

2) انظر : ابن المعتز ، أبو العباس عبد الله : البديع . تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجة . دار الجيل ، بيروت ، ط 1 ، 1990 ، ص 152

3) انظر : الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف : التعريفات . ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت. ص 35

فلا صرمُهُ يبدُو، وفي اليأسِ راحةٌ ولا وصلُه يصفُو لنا فنكارِمُهْ

فكأنه بقوله: وفي اليأس راحة: التفت إلى المعنى، لتقديره أن معارضاً يقول له: وما تصنع بصرمه؟ فقال: لأن في اليأس راحة. ولا يكتفي قدامة بمخالفة ابن المعتز في تعريـــف الالتفـــات ، فيذكر أن بعض الناس يسميه الاستدراك . ([1])

ويقسم العسكري الالتفات إلى ضربين ، الأول يحوي تعريفا جديدا ومغايرا لما ذكـــره ابن المعتز وقدامة ، وهو أن يفرغ المتكلم من المعنى، فإذا ظننت أنه يريد أن يجاوزه يلتفـــت إليـــه فيذكره بغير ما تقدم ذكره . وفي الضرب الثاني يتبنى العسكري تعريف قدامة للالتفات. ([2])

ويذكر ابن رشيق القيرواني أن الالتفات هو الاعتراض عند قوم، وينقل عن قدامـــة أن الالتفات هو الاستدراك ، ويعرفه بقوله: أن يكون الشاعر آخذاً في معنى ثم يعرض له غيره فيعدل عن الأول إلى الثاني فيأتي به، ثم يعود إلى الأول من غير أن يخل في شيء مما يشد الأول، كقـــول كثير:

لو أن الباخلين، وأنت منهم رأوك تعلموا منك المطالا

فقوله وأنت منهم اعتراض كلام في كلام.ويزعم ابن رشيق أن سائر الناس يجمع بينهما، أي الجمع بين الاعتراض والالتفات .

ويضيف ابن رشيق إلى ازدواجية المصطلح وتعدد مفهومه إشكالية أخرى وهي الربط بـــين الالتفات والاستطراد ، فهو يرى أن منزلة الالتفات في وسط البيت كمنزلة الاســـتطراد في آخـــر البيت، وإن كان ضده في التحصيل؛ لأن الالتفات تأتي به عفواً وانتهازاً، ولم يكن لك في خلـــد فتقطع له كلامك، ثم تصله بعد إن شئت، والاستطراد تقصده في نفسك، وأنت تحيـــد عنـــه في

---

1) انظر : ابن جعفر ، قدامة : نقد الشعر ص 150

2) انظر : العسكري ، أبو هلال : كتاب الصناعتين . ص 438

لفظك حتى تصل به كلامك عند انقطاع آخره، أو تلقيه إلقاء وتعود إلى ما كنت فيه. ولعـل سبب ربط ابن رشيق بين الالتفات والاستطراد أنه يعد الالتفات اعتراضا ، والاعتراض يقـع في وسط البيت كما هو معلوم . ولا نجد مسوغا لابن رشيق في الربط بين الالتفـات أو الاعتـراض والاستطراد ؛ لأنهما مختلفان في الوظيفة البلاغية .

وما يثير استغراب الباحث أن ابن رشيق بعد ربطه بين الالتفات والاعتراض والاستطراد يعود ليثني على تعريف ابن المعتز للالتفات بقوله : قد أحسن ابن المعتز في العبارة عن الالتفـات بقوله: " هو انصراف المتكلم من الإخبار إلى المخاطبة ومن المخاطبة إلى الإخبار . ([1])

ويثني ابن الأثير على بلاغة الالتفات ، ويربط بين المعـنى اللغـوي والاصـطلاحي ، فالالتفات عنده مأخوذ من التفات الإنسان عن يمينه وشمالهِ ، فهو يُقبل بوجهه تارة كـذا وتـارة كذا، وكذلك يكون هذا النوع من الكلام خاصةِ لأنه ينتقل فيه عن صيغة إلى صيغةِ، كالانتقـال من خطاب حاضر إلى غائبِ، أو من خطاب غائب إلى حاضر ، أو من فعل ماض إلى مسـتقبلِ، أو من مستقبل إلى ماضِ، أو غير ذلك .

ولا يخفى أن تعريف ابن الأثير مستمد من تعريف ابن المعتز ، لكن ابن الأثـير يحـرص على التفصيل والإيضاح والتوسع في التعريف حينما يذكر التحول من صيغة فعلية إلى صيغة فعلية أخرى . ويضيف ابن الأثير مصلحا آخر للالتفات وهو(شجاعة العربية) ، ويعلل التسمية بـأن الشجاعة هي الإقدامِ، وذاك أن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيرهِ ويتورد ما لا يتـورّده سواهِ ، وكذلك هذا الالتفات في الكلام فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات.([2])

ويعرض ابن أبي الإصبع تعريف الالتفات عند ابن المعتز وقدامة ، ويزعم أن للالتفات نوعا غـير النوعين المتقدمين، وهو أن يكون المتكلم آخذاً في معنى فيمر فيه إلى أن يفرغ من التعبير عنه على

---

1) . انظر : القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . ج 2، ص 45

2) انظر : ابن الأثير ، ضياء الدين : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ج 1 ، ص 408

وجه ما، فيعرض له أنه متى اقتصر على هذا المقدار كان معناه مدخولاً من وجه غير الوجه الـــذي بنى معناه عليه ، فيلتفت إلى الكلام، فيزيد فيه ما يخلص معناه من ذلك الدخل.

ولو وازنا بين دلالة هذا التعريف ، ودلالة تعريف الالتفات عند قدامة لما وجدنا فرقـــا جوهريا بين التعريفين ، ولا ندري علام اعتمد ابن أبي الإصبع في التفريق بين تعريف قدامة ومـــا ذهب إليه ؟ . كما أن أسلوب تحليل المثال عنده هو أسلوب قدامة ، كما يتجلى في تحليل ابن أبي الإصبع لقول الشاعر:

فإنك لم تبعد على متعهد   بلى كل من تحت التراب بعيد

فالشاعر بنى معناه على أن المقبور قريب من الحي الذي يريد تعاهده بالزيارة، إذ القبور بأفنية البيوت غالباً، فلما فرغ من العبارة عن معناه الذي قدره على هذا التقدير، عرض له كـــأن قائلاً يقول له: وأي قرب بين الميت المدفون تحت التراب والحي، فالتفت متلافيـــاً هـــذا الغلـــط بقوله:(بلى كل من تحت التراب بعيد) .

ويُقحم ابن أبي الإصبع مصطلح الاحتراس في سياق حديثه عـــن الالتفـــات بقولـــه : والفرق بين الاحتراس والالتفات أن الاعتراض والانفصال يكونان في بيت واحد، وفي بيتين، وفي آية، وفي آيتين، والالتفات لا يكونان فيه إلا في بيت واحد وآية واحدة([1])

ويسمي أسامة بن منقذ الترادف انصرافا ، وهو أن يرجع من الخبر إلى الخطاب، أو من الخطاب إلى الخبر، ويمثل على الانصراف بقوله تعالى: ((حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة)) . (يونس 22) ،وبقول جرير:

أتذكر إذ تودعنا سليمى   بفرع بشامةٍ سقيَ البشامُ ([2])

---

1) . انظر : ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير . ص 12

2) انظر : ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر. ص 46

وما مثل به ابن منقذ على الانصراف هو ما ورد عند ابن المعتز والعسكري وغيرهما على الالتفات

4- الإيغال :

للإيغال ستة مصطلحات، وهي: الإيغال والتبليغ و الإفراط والغلو والمبالغة والتتميم.

وعرّف قدامة الإيغال بقوله : أن يأتي الشاعر بالمعنى في البيت تاماً من غـير أن يكـون للقافية فيما ذكره صنع، ثم يأتي بها لحاجة الشعر، فيزيد بمعناها في تجويد ما ذكره مـن المعـنى في البيت، كما قال امرؤ القيس:

كأن عيون الوحش حول خبائنا وأرحلنا الجزع الذي لم يثقب

فقد أتى امرؤ القيس على التشبيه كاملاً قبل القافية، وذلك أن عيون الـوحش شـبيهة بالجزع، ثم لما جاء بالقافية أوغل بها في وصف ووكده، وهو قوله: الذي لم يثقب، فـإن عيـون الوحش غير مثقبة، وهي بالجزع الذي لم يثقب ، أدخلُ في التشبيه. ([1]) وقد تبنى الدرس البلاغي الحديث تعريف قدامة للإيغال .

والإيغال عند ابن رشيق ضرب من المبالغة في القوافي ، ويذكر أن الحاتمي وأصـحابه يسمونه التبليغ، وهو تفعيل من بلوغ الغاية.([2]) وكذلك ذهب أسامة بن منقذ بقوله : إن المعنى إذا زاد عن التمام سمي مبالغة، وقد اختلفت ألفاظه في كتبهم، فسماه قـوم: الإفـراط والغلـو والإيغال والمبالغة، ويمثل على هذه التسميات بأبيات اختصت بالإيغال عند غيره . ([3]) ورصد ابن الأثير تعدد تسمية مصطلح الإيغال وأشار إلى غلط الغانمي الذي سمى الإيغال تبليغا . ([4])

---

1) انظر : قدامة ، ابن جعفر : نقد الشعر . تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجة . دار الكتب العلمية، ص 168

2) انظر : القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . ج 2، ص 57

3) . انظر : ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر. ص 23

4) انظر : ابن الأثير ، ضياء الدين : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ج 2 ، ص 295

وفرق ابن أبي الإصبع بين التتميم والإيغال من ثلاثة أوجه: أحدهما أن التتميم لا يرد إلا على كلام ناقص شيئاً ما، والإيغال لا يرد إلا على معنى تام من كل وجه. والثـاني اختصـاص الإيغال بالمقاطع دون الحشو ، فلما اختص الإيغال بالطرف لم يبق للتتميم إلا الحشو. والثالث أن الإيغال لا بد أن يتضمن معنى من معاني البديع، والتتميم قد يتضمن وقد لا يتضمن، وأكثر مـا يتضمن الإيغال التشبيه، والمبالغة. ([1])

ويشير هذا التفريق إلى أن بعضهم خلط بين الإيغال والتتميم ، نحو ما ذكره أسامة بـن منقذ في سياق حديثه عن التتميم ، إذ مثّل بقول الأعشى:

كناطحٍ صخرةً يوماً ليقلعها فلم يضرها، وأوهى قرنه الوعلُ

وبقول امرؤ القيس :

كأن عيون الوحش حول خبائنا وأرحلنا الجزعُ الذي لم يثقب

فقول الأعشى: الوعل ،وقول امرئ القيس: لم يثقب تتميم وتبليـغ، لأن المعـنى تم دون هاتين الكلمتين فلما جاء بهما تم البيت وزاد في التشبيه زيادة بينة.([2]) والبيتان من أمثلة الإيغال عند قدامة وغيره.

5- التطريز :

يعد مصطلح التطريز من أكثر المصطلحات البديعية اختلافا في المفهوم عند البلاغيين ، فـالتطريز عند العسكري أن يقع في أبيات متوالية من القصيدة كلمات متساوية في الوزن، فيكـون فيهـا كالطّراز في الثوب، وهذا النوع قليل في الشعر. كقول أحمد بن أبي طاهر:

---

1) انظر : ابن أبي الإصبع ،عبد العظيم بن الواحد: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. ص 42

2) انظر : ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر. ص 10

إذا أبو قاسمٍ جادتْ لنا يدُه　　　لم يحمَد الأجودان: البحرُ والمطر

وإن أضاءتْ لنا أنوارُ غرّته　　　تضاءل الأنوران: الشمس والقمرُ

وإن مضى رأيه أو حد عزمته　　　تأخر الماضيان: السيفُ والقدر

من لم يكن حذراً من حدِّ صولته　　　لم يدرِ ما المزعجان: الخوفُ والحذَر

فالتطريز في قوله: الأجودان، والأنوران، والماضيان، والمزعجان.([1])

والتطريز عند يحيى العلوي من طرزت الثوب إذا أتيت فيه بنقوش مختلفة، وهو أن يكون صـــدر الكلام والشعر مشتملا على ثلاثة أسماء مختلفة المعاني ، ثم يؤتى بالعجز، فتكرر فيه الثلاثة بلفـــظ واحد، ومن أمثلته ما قاله بعضهم:

وتسقيني وتشرب من رحيق　　　خليق أن يلقّب بالخلوق

كأنّ الكأس في يدها وفيها　　　عقيق في عقيق في عقيق

وأراد بالثلاثة يدها، والكأس، والخمر، وكلها محمرة ، فكرر لفظة العقيق إشارة إلى مـــا ذكرناه. ([2]) وكذلك عرفه ابن أبي الإصبع بما يشبه تعريف العلوي . ([3])

ويزعم أسامة بن منقذ أن صاحب الصناعتين عرف التطريز بـــأن تـــأتي في الأبيـــات مواضع متقابلة، فجيء في القصيدة أو في القطعة كأنه طراز، مثل قول أبي تمام:

أعوامُ وصلٍ كاد ينسى طيبها　　　ذكر النوى، فكأنها أيامُ

---

1) انظر : العسكري ، أبو هلال : الصناعتين . ص 480

2) انظر : العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. ج 3 ، ص 51

3) انظر : ابن أبي الإصبع ،عبد العظيم بن الواحد: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. ص 59

ثم انبرتْ أيام هجر أعقبت   بأسىً فخلنا أنها أعوامُ

ثم انقضت تلك السنونُ وأهلها   فكأنها وكأنهم أحلامُ ([1])

والحقيقة أن العسكري صاحب الصناعتين لم يعرف التطريز على النحو الذي ذكره ابن منقذ ، لكن الأبيات التي ذكرها ابن منقذ من أمثلة التطريز عند العسكري.

6- التشطير :

يستوي الشعر والنثر عند العسكري في تعريفه للتشـــطير الــذي يعــني أن يتــوازن المصراعان والجزآن، وتتعادل أقسامهما مع قيام كل واحد منهما بنفسه، واستغنائه عن صـــاحبه. فمثاله من النثر قول بعضهم: من عتب على الزمان طالت معتبتُه، ومن رضي عن الزمان طابــت معيشته. وقال الآخر: الجود خير من البخل، والمنع خير من المطل. ومثاله من الشعر قول أوس بن حجر:

فتحدركم عبسٌ إلينا وعامرٌ   وترفعنا بكرٌ إليكم وتغلبٌ

واللافت أن العسكري يقول : وقد أوردت من هذا النوع في باب الازدواج ما فيه كفاية.([2])

ويقصر ابن أبي الإصبع التشطير على الشعر ، وهو عنده أن يقسم الشاعر بيتــه شـــطرين، ثم يصرع كل شطر من الشطرين، لكنه يأتي بكل شطر مخالفاً لقافية الآخر ليتميز من أخيه، فيوافـــق فيه الاسم المسمى كقول أبي تمام

تدبير معتصم، بالله منتقم   لله مرتغب، في الله مرتقب([1])

---

1) انظر : ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر. ص 13

2) انظر : العسكري ، أبو هلال : كتاب الصناعتين . ص 463

ويخلط أسامة بن منقذ بين التشطير والمقابلة بقوله :اعلم أن التشطير والمقابلة أن يقابل مصراع البيت الأول كلمات المصراع الثاني كقول جرير:

وباسطُ خيرٍ فيكمُ بيمينه وقابضُ شرٍّ عنكمُ بشماليا ([2])

وتنقل عائشة الباعونية أن التشطير هو أن يَقسم الشاعر بيته شطرين ، ثم يصرع كل شـــطر من الشطرين ، ولكنه يأتي بكل شطر من بيته مخالفا لقافية الآخر ، كقول مسلم بن الوليد :

موفٍ على مهجٍ في يوم ذي رهجٍ كأنَّهُ أجلٌ يسعَى إلى أملِ([3])

7– التتميم :

للتتميم ستة مصطلحات ، وهي التتميم و اعتراض كلام في كلام و التكميل والتمام و الاحتراس والاحتياط . يتبنى الدرس البلاغي الحديث تعريف قدامة للتتميم وهو أن يذكر الشاعر المعنى فلا يدع من الأحوال التي تتم بها صحته ، وتكمل معها جودته شيئاً إلا أتى به. كقول نافع بن خليفة الغنوي:

رجالٌ إذا لم يقبلِ الحقُّ منهمُ ويعطوهُ عاذُوا بالسيوفِ القواطعِ

فما تمت جودة المعنى إلا بقوله: ويعطوه، وإلا كان المعنى منقوص الصحة. ([4])

---

1) انظر : ابن أبي الإصبع ،عبد العظيم بن الواحد: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن.ص 57

2) انظر : ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر. ص 28

3) انظر : الباعونية ، عائشة بنت يوسف : الفتح المبين في مدح الأمين . تحقيق : مهدي عرار. دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ، 2007 ، ص 201

4) انظر : قدامة ، ابن جعفر : نقد الشعر . ص 144

ويمكن القول أن ابن المعتز قصد التتميم في قوله : ومن محاسن الكلام والشعر اعتـــراض كلام في كلام لم يتمم معناه ،ثم يعود إليه فيتممه في بيت واحد. ([1]) ويؤكد ابن أبي الإصـــبع أن ابن المعتز قد أسماه بما أشرنا إليه ([2]) ولا يختلف معنى التتميم عند العسكري عن معنـــاه عنـــد قدامة ، لكن العسكري يضيف اسما آخر للتتميم وهو التكميل . ([3])

ويسميه القيرواني التمام ، ويذكر أن بعضهم يسمي ضرباً منه احتراساً واحتياطاً. ويمثل بقـــول طرفة جامعا بين التتميم والاحتراس :

فسقى ديارك غير مفسدها   صوب الربيع وديمة تهمي

لأن قوله غير مفسدها تتميم للمعنى، واحتراس للديار من الفساد بكثرة المطر.([4])

وكذلك يسميه ابن أبي الإصبع التمام، وهو على ضربين: ضرب في المعاني وضـــرب في الألفاظ: فالذي في المعاني هو تتميم المعنى، والذي في الألفاظ هو تتميم الوزن ، ويجئ في المقـــاطع كما يجئ في الحشو ، واللافت في حديثه عن التتميم أنه متى جاء في المقاطع سمي إيغالاً. ([5])

وفي موضع آخر يتحدث ابن أبي الإصبع عن الاستقصاء وهو أن يتناول الشاعر معـــنى فيستقصيه إلى أن لا يترك فيه شيئاً، ولا نجد فرقا جوهريا بين معنى الاستقصاء ومعنى التتميم من حيث اكتمال المعنى وجودته . ثم يفرق بين الاستقصاء والتتميم، والتكميل دون أن يفضي التفريق إلى اختلاف واضح بين المصطلحات الثلاثة ، فهو يرى أن التتميم يرد على معنى ناقص فيـــتم

---

1) انظر : ابن المعتز ، أبو العباس عبد الله . البديع . ص 15

2) انظر : ابن أبي الإصبع ،عبد العظيم بن الواحد : تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر . ص 12

3) انظر : العسكري ، أبو هلال : الصناعتين . ص 434

4) انظر : القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . ج 2، ص 50

5) انظر : ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. ص 12

بعضه، والتكميل يرد على التام فيكمل وصفه، والاستقصاء يرد على الكامل فيستوعب كل ما تقع عليه الخواطر من لوازمه، بحيث لا يترك لآخذه مجالاً لاستحقاقه من هذه الجملة. ([1])

والتتميم عند يحيى العلوي تقييد الكلام بفضلة لقصد المبالغة، أو للصيانة عن احتمال الخطأ، أو لتقويم الوزن، ، ويمثل على تتميم المبالغة بقول زهير:

من يلق يوما على علاته هرما   يلق السّماحة منه والنّدى خلقا

فقوله «على علاته» تتميم للمبالغة. ويمثل على الصيانة عن احتمال الخطأ بقول الشاعر:

فسقى ديارك غير مفسدها   صوب الرّبيع وديمة تهمي

فقوله غير مفسدها فضلة واردة لرفع الإيهام الحاصل ممن يدعو على الديار بكثرة المطر ليكون مفسدا لها.ويمثل على استقامة الوزن بقول المتنبي :

وخفوق قلب لو رأيت لهيبه   يا جنتي لرأيت فيه جهنّما

فإن المعنى تام، لكنه لما كان الوزن غير مستقيم لو انخرم عن قوله يا جنتي، أتى بها من أجل استقامة الزنة لا غير.([2])

والتتميم عند الخطيب القزويني أن يؤتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة تفيد نكتة، كالمبالغة في قوله تعالى: ((وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ)) (الإنسان 8) ، أي مع حبه ، والضمير للطعام أي مع اشتهائه ، والحاجة إليه وفي قول زهير:

من يلق يوما على علاته هرمًا   يلق السماحة منه والندى خلقا ([1])

---

1) المرجع نفسه . ص 119

2) انظر : العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. ج 3 ، ص 58

وكذلك ذهب علي الجرجاني في كتابه التعريفات . ([2])

8- التعطف :

للتعطف ثلاثة أسماء ، وهي التعطف والمشاكلة و الترديد .

ومن المثير أن يخلط العسكري بين الجناس التام والتعطف الذي يعرفه بقوله : أن تذكر اللّفظ ثم تكرره، والمعنى مختلف. كقول الأفوه:

وأقطع الهوجلَ مستأنساً بهوجلٍ عيرانَة عنتريس

فالهوجل الأولى : الأرض البعيدة الأطراف، والهوجل الثانية : الناقة العظيمة الخلق. و لم أجد منه شيئاً في القرآن إلا قوله تعالى: ((ويوم تقومُ السّاعة يقسمُ المجرمون ما لبثواَ غير ساعة)) (الروم 55) . ([3])

ويرى ابن أبي الإصبع أن التعطف كالترديد في إعادة اللفظة بعينها في البيت، وأن الفرق بينهما بموضعهما وباختلاف التردد، وثبت أن التعطف لا بد وأن تكون إحدى كلمتيه في مصراع

والأخرى في المصراع الآخر، ليشبه مصراعي البيت في انعطاف أحدهما على الآخر. ويمثل بقول زهير :

من يلق يوماً على علاته هرما يلق السماحة منه والندى خلقا

---

1) انظر : القزويني ،جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي. ط3 دار الجيل ، بيروت .ص212

2) انظر : الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف : التعريفات. ص 51

3) انظر : العسكري ، أبو هلال : كتاب الصناعتين . ص 474

وعلى الرغم من ربطه التعطف ببيت الشعر، وحديثه عن مصراعي البيت إلا أنه يورد أمثلة من القرآن الكريم على التعطف ، نحو قوله تعالى: ((قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحـــن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا فتربصوا إن معكم متربصون))(التوبـــة 52) ، .وتتسع دائرة تعدد مصطلح التعطف عند ابن أبي الإصبع فيشير إلى أن بعضهم يســـميه المشاكلة. (1)

ويحرص ابن أبي الإصبع على التفريق بين التعطف والترديد ، فيرى أنه قد يلتـــبس الترديـــد بالتعطف ، والفرق بينهما: أن الترديد يكون في أحد قسمي البيت تارة وفيهما معاً تارة أخـــرى ، ولا تكون إحدى الكلمتين في قسم والأخرى في آخر، والمراد بقربهمـــا أن يتحقـــق الترديـــد. والتعطف وإن كان ترديد الكلمة بعينها، فهو لا يكون إلا متباعداً، بحيث تكون كـــل كلمـــة في قسم. والترديد يتكرر، والتعطف لا يتكرر، والترديد يكون بالأسماء المفـــردة، والجمـــل المؤتلفـــة والحروف، والتعطف لا يكون إلا بالجمل غالبا. (2)

ولا يجد يحيى العلوي فرقا بين الترديد والتعطف في سياق حديثه عن الترديد ، إذ يعقّب على قول أبي نواس في وصف الخمر :

صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها　　　لو مسّها حجر مسّته سرّاء

فأضاف المس الأول إلى الحجر في الأول ، ثم أضاف المس إلى السراء في الثاني ليكـــون الكـــلام متناسبا مفيدا ، وما هذا حاله يقال له التعطف ؛ لأنه يتعطف على الكلمـــة الواحـــدة فيوردهـــا مرتين، ومنه تعطفت الناقة على ولدها إذا كانت ترضعه مرة بعد مرة.(3)

---

1) انظر : ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن .ص 45

2) انظر : المرجع نفسه. ص 44

3) انظر : العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. ج3، ص47

9- الازدواج : للازدواج خمسة مصطلحات ، وهي الازدواج و المزدوج و التجنيس المردّد والمكرر والسجع.

وهو من المصلحات التي يتجلى فيها تعدد المصطلح واختلاف المعنى ، ومعناه أن تأتى في أواخر الأسجاع في الكلام المنثور، أو القوافي من المنظوم، بلفظتين متجانستين، ومثاله من النثر قولهم: من طلب شيئا وجدّ وجد، ومن قرع بابا ولجّ ولج ، فتجد الكلمة الثانية مردفة على جهة التجانس ليكمل معناها وتقرّر فائدتها، ويقال له التجنيس المردّد، ويقال له المكرر أيضا، وينقسم إلى ما يكون الازدواج واردا على جهة الانفصال، في الكلمتين جميعا، كقولك: من جد وجد، ومن لج ولج، وإلى ما يكون الازدواج واردا على جهة الانفصال في إحداهما والاتصال في الأخرى، كقولك إذا ملأ الصّاع انصاع . ([1])

ويشترط ابن قرقماس أن يقع الازدواج طرفين في أسلوب الشرط، وهو ما يتجلى في قوله : أن يأتي المتكلم في كل واحدة من الشرط والجزاء (الجواب) بأمرين مزدوجين ، حتى لو كان الشرط مزدوجا دون جواب فلا يسمى ازدواجا ، ويمثل بقوله :

خوْد إذا أقبلت للوصل وابتسمت　　　ولى الظلام وأبكتني من الفرح

وموضع الشاهد : (أقبلت وابتسمت) ، فالمزاوجة بينهما في الشرط ،و(ولى الظلام وأبكت) فالمزاوجة بينهما في الجزاء . ([2])

ويجمَع العسكري السجع والازدواج في باب واحد ، ويرى أنه لا يحسن منثور الكلام ولا يحلو حتى يكون مزدوجا، ولا تكاد تجد لبليغٍ كلاماً يخلو من الازدواج. ولو استغنى كلام عن الازدواج لكان القرآن، لأنه في نظمه خارج من كلام الخَلْق، وقد كثر الازدواج فيه حتى حصل

---

1) انظر : العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. ج 2 ، ص189

2) انظر : ابن قرقماس ، ناصر الدين محمد : زهر الربيع في شواهد البديع. ص 149

في أوساط الآيات فضلا عما تزاوج في الفواصل منه . ويسوق العسكري طائفة من الآيـات ، ثم يعقب عليها بقوله : وكذلك جميع ما في القرآن مما يجرى على التسـجيع والازدواج مخـالف في تمكين المعنى، وصفاء اللفظ، وتضمّن الطّلاوة والماء لما يجرى مجراه من كلام الخَلْق. ([1])

وللازدواج عند ابن أبي الإصبع مفهوم مختلف وهو أن يأتي الشاعر في بيته من أوله إلى آخـره بجمل، كل جملة فيها كلمتان مزدوجتان، وكل كلمة إما مفردة أو جملة. وأكثر ما يقع هذا النوع في أسماء مثناة مضافة ، كقول بعض العرب :

ومطعم النصر يوم النصر مطعمه أني توجه والمحروم محروم

فقوله: ومطعم النصر مطعمه، والمحروم محروم، ازدواج، وإذا كان يحيى العلوي قـد ربـط بـين الازدواج والتجنيس ، فقد فرق ابن أبي الإصبع بينهما ، إذ إن الفرق بينه وبين التجنيس المماثـل اختلاف معنى الكلمتين في التجنيس، واتفاقهما في الازدواج،ويشـير إلى أن الرمـاني قـد عـد الازدواج تجنيساً، وذكر منه قوله تعالى:((فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليـه)(البقـرة 19) ([2]) ويفاجئنا أسامة بن منقذ بتعريف للازدواج م غير معهود في الدرس البلاغي التراثي– فيما أعلم- وهو أن يزاوج بين الكلمات والجمل كلام عذب، وألفاظ عذبة حلوة. ويسوق أمثلـة وردت في غير موضع في باب الازدواج عند غيره ([3])

---

1) انظر : العسكري ، أبو هلال : الصناعتين . ص 285

2) انظر : ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن . ص 95

3) انظر : ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر. ص 24

10- الترصيع :

يعد قدامة الترصيع من نعوت الوزن الشعري ، ولا يخفى أن الترصيع تقنية أسلوبية تـؤثر في الإيقاع الداخلي للقصيدة ، وهو أن يتوخى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت علـى سـجع أو شبيه به أو من جنس واحد في التصريف، ويورد قول امرئ القيس:

مِخَشٍّ مِجَشٍّ مُقبل مُدْبِرٍ معاً   كَتَيْسِ ظِبَاءِ الحُلَّبِ العَدْوَانِ

ويرى قدامة أن أكثر الشعراء المصيبين من القدماء والمحدثين قد غزوا هذا المغزى ورمـوا هـذا المرمى، ويحسن الترصيع إذا اتفق له في البيت موضع يليق به، فإنه ليس في كل موضع يحسن، ولا على كل حال يصلح، ولا هو أيضاً إذا تواتر واتصل في الأبيات كلها بمحمود، فإن ذلك إذا كان دل على تعمل وأبان عن تكلف.

ويفضل قدامة مجيء الترصيع في الشعر على مجيئه في النثر، إذ إن ((استعماله في الشـعر المـوزون أقمن وأحسن)) ([1])

ويرى ابن سنان الخفاجي أن الترصيع من التناسب ، وينسجم معنى الترصيع عنده مع تعريفه عنـد قدامة ، ويربط ابن سنان جماليات الترصيع بالمستوى الكمي ، إذ لا يحسن إذا تكرر وتوالى لأنـه يدل على التكلف وشدة التصنع، وإنما يحسن إذا وقع قليلاً غير نافر.([2])

ويشكك ابن رشيق بصحة مفهوم الترصيع عند قدامة في موضع ، ويتبنـاه دون تعليـق في موضع آخر . ففي حديثه ابن رشيق القيرواني عن المقاطع والمطالع يقتبس تعريف التصريع عنـد قدامة وهو ((أن يتوخى تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع، أو شبيه به، أو مـن جـنس واحد في التصريف)) وينوه إلى أن المقاطع عند قدامة تعني أواخر أجزاء البيت ، ويضيف أننـا

---

1) انظر : ابن جعفر ، قدامة : نقد الشعر . ص 80 وما بعدها

2) انظر : الخفاجي ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان : سر الفصاحة . ص 66

نجد من الشعر المرصع ما يكون سجعه في غير مقاطع الأجزاء، نحو قول أم معـــدان الأعرابيـــة في مرثية لها:

فعل الجميل وتفريج الجليل وإعــ طاء الجزيل الذي لم يعطه أحد

فالسجع في هذا البيت اللام المطردة في ثلاثة أمكنة منه، وآخر الأجزاء التي هـــي المقـــاطع علـــى شريطة الياء التي قبل اللام.([1])

ويتبين من تعقيب ابن رشيق أنه يحمّل تعريف الترصيع ما لم يقصده قدامه نفسه ، إذ إن التأمل في الأمثلة التي ساقها قدامة يؤكد أن مقاطع الأجزاء لا تعني أواخر البيت، بل تعني أجـــزاء مـــن البيت، وهذا المعنى للمقاطع في تعريف التصريع هو المعنى ذاته الذي ذكره ابن رشيق في موضـــع آخر من كتابه العمدة بقوله: ((وإذا كان تقطيع الأجزاء مسجوعاً أو شبيهاً بالمسجوع فذلك هو الترصيع عند قدامة، وقد فضله وأطنب في وصفه إطناباً عظيماً)). ([2]) . وينـــأى أبـــو هـــلال العسكري بنفسه عن إشكالية مفهوم (مقاطع الأجزاء) ، فيربط موضع الترصيع بحشو البيت ، إذ يكتفي بتعريفه وهو أن يكون حشو البيت مسجوعا، ويمثل له بقول امرئ القيس:

سليمُ الشَّظى عبلُ الشَّوَى شنج النَّسا له حجبات مشرفاتٌ على الفال.([3])

ويخلط أسامة بن منقذ بين السجع والترصيع بقوله : ((اعلم أن باب الترصيع هو أن يكون البيت مسجوعاً مثل قوله سبحانه وتعالى: ((ولستم بآخذيه، إلا أن تغمضوا فيه))(البقـــرة 267) . ومثل قول المتنبي:

في تاجهِ قمرٌ، في ثوبهِ بشرٌ في درعهِ أسدٌ تدمى أظافرهُ ([1])

---

1) انظر : القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . ج 1، ص 215

2) انظر : المرجع نفسه . ج 2، ص 26

3) انظر : العسكري ، أبو هلال : كتاب الصناعتين . ص 416

فالآية الكريمة تمثل السجع أو تماثل الفاصلة القرآنية وفق رأي من يرفض وقوع السجع في القرآن الكريم ، وبيت المتنبي يمثل الترصيع عند قدامة وغيره .

ويشترط ابن الأثير في الترصيع أن تكون كل لفظة من ألفاظ الفصـــل الأول (الشـــطر أو الجملـــة) مساوية لكل لفظة من ألفاظ الفصل الثاني في الوزن والقافية، ويزعم أن الترصيع بهذا المعنى لا يوجـــد في كتاب الله تعالى لما هو عليه من زيادة التكلف. فأما قول من ذهب إلى أن في كتاب الله منه شيئا ومثلــه بقوله تعالى: ((إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم .))(الانفطار 14)، فليس الأمر كمـــا وقع له ،فإن لفظة(لفي) قد وردت في الفقرتين معا وهذا يخالف شرط الترصيع الذي شـــرطناه لكنــه قريب منه، وإذا جيء به في الشعر لم يكن عليه محض الطلاوة التي تكون إذا جيء به في الكلام المنثور، ثم إني عثرت عليه في شعر المحدثين ، ولكنه قليل جدا فمن ذلك قول بعضهم :

فَمَكَارِمٌ أَوْلَيْتَها مُتَبَرِّعاً وَجَرَائِمٌ أَلْغَيْتَها مُتَوَرِّعاً

فمكارم بإزاء جرائم، وأوليتها بإزاء ألغيتها، ومتبرعا بإزاء متورعا .

وقد أجاز بعضهم أن يكون أحد ألفاظ الفصل الأول مخالفا لما يقابله من الفصل الثـــاني ،وهـــذا ليس بشيء لمخالفته حقيقة الترصيع. ([2]) وقد أخذ ناصر الدين قرقماس برأي ابن الأثير ، إذ أورد من نظمه :

كالبحر مقتحما والبدر ملتثما والفجر مبتسما والزهر مختتما

ويعقب ابن قرقماس بقوله : فالترصيع الكامل أن يقع الاتفاق فيه بين جميع قرائنه ([3])

---

1) انظر : ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر. ص 25

2) انظر : ابن الأثير ، ضياء الدين : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ج 1 ، ص 255

3) . انظر: ابن قرقماس ، ناصر الدين محمد: زهر الربيع في شواهد البديع . تحقيق: مهدي عرار. دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1، 2007 ص 105

ويكاد يقترب مفهوم الترصيع عند علي بن الجرجاني مع مفهومه عند ابن الأثير ، نحـو: فهـو يطبـع الأسجاع بظواهر لفظه، ويقرع الأسماع بزواجر وعظه، فجميع ما في القرينة الثانية يوافق مـا يقابلـه في الأولى في الوزن والتقفية. ويورد علي بن الجرجاني تعريفا آخر وهو أن تكون الألفاظ مسـتوية الأوزان، متفقة الأعجاز، كقوله تعالى: ((إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ)) (الغاشية 25)، وكقوله تعـالى: ((إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ)) (الانفطار 14) . ([1]) وهو المثال الذي أخرجـه ابـن الأثير من مفهوم الترصيع .

ويضيف صفي الين الحلي شرط الإعراب ، فالترصيع عنده مقابلة كل لفظة من صدر البيـت أو الفقرة في النثر بلفظة على وزنها ورويها وإعرابها . ([2]) والترصيع عند ابن أبي الإصـبع العـدواني نوعان ، تصريع مدمج ، وتصريع غير مدمج ، وهي قسمة تفضـي إلى الخلـط بـين التصـريع والتسميط ، فالتصريع المدمج يمثله قول الشاعر :

عذب مقبلها خدل مخلخلها   كالدعص أسفلها مخضوبة القدم

سود ذوائبها، بيض ترائبها   محض ضرائبها، صيغت على الكرم

وسمي مدمجا لأن كل جزء مسجع من أجزائه مدمج في الجزء الذي قبله ،ومن الترصيع ما تكـون أجزاؤه المسجعة غير مدمجة فيما قبلها، ومثاله قول مسلم بن الوليد:

كأنه قمر أو ضيغم هصر   أو حية ذكر أو عارض هطل

---

[1]) الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف : التعريفات . ص 56

2) الحلي ، صفي الدين : شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع . تحقيق : نسيب نشاوي ، دار المعارف ، 1983 ، ص 190

وهذا القسم من الترصيع يلتبس بالتسميط التباساً شديداً، والفرق بينهما أن التسجيع في التسميط على الجزء الأول من الأجزاء العروضية، وفي الترصيع على ثاني العروضيين.([1])

في إشكالية الشاهد البديعي

تزداد إشكالية المصطلح البديعي اتساعا حينما يرد الشاهد البديعي الواحد مثالا على قضايا بديعية شتى ، فلو تأملنا قول الشاعر :

فسقى ديارك غير مفسدها   صوب الربيع وديمة تهمي

لوجدناه شاهدا على تسعة مصطلحات بديعية متقاربة ومتباعدة في دلالتها ، وذلك على النحـــو الآتي :

1- التتميم عند قدامة في قوله : غير مفسدها، إتمام لجودة ما قاله. ([2])
2- التتميم والإكمال عند العسكري في قوله : غير مفسدها إتمام المعنى ، وذلك في باب التتميم والتكميل . ([3])
3- التتميم والاحتراس عند ابن رشيق في قوله : غير مفسدها تتميم للمعنى، واحتراس للديار من الفساد بكثرة المطر.([4])
4- الاعتراض عند السكاكي،ويسميه الحشو،وهو أن تدرج في الكلام ما يتم المعنى بدونه([5])

---

1) ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. ص 57

2) انظر: قدامة ، ابن جعفر : نقد الشعر . ص 144

3) انظر : العسكري ، أبو هلال : الصناعتين . ص 434

4) انظر : القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . ج 2، ص 50

5) انظر: السكاكي ،أبو يعقوب يوسف : مفتاح العلوم . تحقيق : نعيم زرزور. دار الكتب العلمية، بيروت ، ط 2 ، 1987. ص 538

5- التأكيد بصيغة الاستثناء عند يحيى العلوي .([1]) ويمثل العلوي بالبيت نفسه على التتميم في قوله : غير مفسدها فضلة واردة لرفع الإيهام الحاصل ممن يدعو على الـــديار بكثـــرة المطر ليكون مفسدا لها. ([2])

6- التكميل والاحتراس عند الخطيب القزويني ([3])

7- التحرز مما يوجب الطعن عند ابن سنان الخفاجي ، وهو أن يأتي بكلام لو استمر عليـــه لكان فيه طعن، فيأتي بما يتحرز به من ذلك فلو لم يقل: غير مفسدها لظن به أنه يريـــد توالي المطر عليها، وفي ذلك فساد للديار ومحو لرسومها.([4])

8-الالتفات عند حازم القرطاجني ، ويمثل بالبيت على النوع الثالث من الالتفات ، وهـــو أن يلتفت إلى نقض خفي داخل عليه في مقصد كلامه ، أو يخشى تطرق النقض إليه، فيحتال في ما يرفع النقض ، ويزيل التطرق، ويشير إلى ذلك ملتفتا . ([5])

8- الاحتراس عند أسامة بن منقذ في قوله : احترس في هذا البيت بقوله: غير مفســـدها لأن مداومة الإمطار سبب

9- لخراب الديار. ([6])

وتخلص الدراسة إلى المقترحات و النتائج الآتية :

1- مراجعة مصطلحات التراث البلاغي بوساطة منظور مصطلحي موضوعي .

2- تفعيل النقد البلاغي بهدف تحقيق المقترح السابق .

---

[1]) انظر: العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. ج2 ، ص100

[2]) انظر: المرجع نفسه ج3 ، ص58

[3]) . انظر: القزويني ،جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة. ص 208

4) انظر: الخفاجي ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان : سر الفصاحة . ص 94

5) انظر: القرطاجني ، حازم : منهاج البلغاء وسراج الأدباء. ص 316

6) انظر: ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر. ص 10

3- تشكيل جمعية للبلاغيين بهدف ضبط المصطلح البلاغي التراثي ، وتوجيه الـــدرس البلاغي المعاصر .

4- وضع معجم للمصطلحات البلاغية يتجاوز الواقع التأليفي الحـــديث ، ويخلّـــص المصطلح البلاغي التراثي من التعدد والازدواجية .

5- توحيد المصطلح البلاغي في المدارس والجامعات .

المراجـــــــع :

1) ابن الأثير ، ضياء الدين : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر . تحقيق : الشيخ كامل محمد محمد عويضة . دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 1998

2) ابن أبي الإصبع العدواني،عبد العظيم بن الواحد بن ظافر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن . تقديم وتحقيق : الدكتور حفني محمد شرف . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي .

3) الباعونية ، عائشة بنت يوسف : الفتح المبين في مدح الأمين . تحقيق : مهدي عرار . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 2007

4) بوخاتم، مولاي على : مصطلحات النقد العربي السيمائي الإشكالية والأصول والامتداد منشورات اتحاد الكتاب العرب 2005

5) ثعلب ، أبو العباس : أحمد بن يحيى : قواعد الشعر . تحقيق : رمضان عبد التواب . مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط 2 ، 1995

6) الجرجاني : عبد القاهر : أسرار البلاغة . تحقيق : محمد الفاضلي . المكتبة العصرية ، بيروت، ط1 ، 1998

7) الجرجاني ، أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي : الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي . مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

8) الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف : التعريفات . ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت

9) الحلي ، صفي الدين : شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع . تحقيق : نسيب نشاوي ، دار المعارف ، 1983 ، ص 190

10) الخفاجي ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان : سر الفصاحة . دار الكتب العلمية، ط 1، 1982

11) السكاكي ،أبو يعقوب يوسف : مفتاح العلوم . تحقيق : نعيم زرزور. دار الكتب العلمية، بيروت ، ط 2 ، 1987

12) العسكري ، أبو هلال : الصناعتين. تحقيق : مفيد قمحية . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 2 ، 1984

13) العلوي ، يحيى بن حمزة : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. تحقيق : عبد الحميد هنداوي . المكتبة العصرية ، بيروت ، ط 1 ، 2002

14) الفهري، عبد القادر الفاسي: اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1986م

15) قدامة ، ابن جعفر : نقد الشعر . تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجة . دار الكتب العلمية

16) القرطاجني ، حازم : منهاج البلغاء وسراج الأدباء . تحقيق : محمد الحبيب بن الخوجة . دار الكتب الشرقية

ابن قرقماس ، ناصر الدين محمد : زهر الربيع في شواهد البديع . تحقيق : مهدي عرار . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 2007

17) القزويني ،جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي. دار الجيل ، بيروت ، ط3

18) القيرواني ، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . دار الجيل ، بيروت ،ط 4 ، 1972

19) ابن المعتز ، أبو العباس عبد الله : البديع . تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجة . دار الجيل ، بيروت ، ط 1 ، 1990

20) ابن منقذ ، أسامة : البديع في نقد الشعر . تحقيق : أحمد أحمد بدوي،و حامد عبد المجيد . مراجعة : إبراهيم مصطفى. وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

***

البلاغةُ العربيةُ طريقٌ لاستنباطِ الأحكامِ الشرعيةِ .. السياقُ أُنْمُوذَجًا.

الدكتور محمد سعدي أحمد حسانين

كلية اللغة العربية – جامعة الأزهر – مصر

مُقدَّمـــــة :

الْحَمْدُ للهِ تعالى على ما تفضَّل وأنعم، والصلاة والسلام على النبي الأكرم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأشهدُ ألا إله إلا الله، شهادة تنجي قائلَها من هولِ يومِ التناد، وأشهدُ أنَّ سيدنا محمدا رسول الله، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين وقدوة للعالمين، صاحب لواء الحمد نبينا محمد، وعلى آله وصحبه الكرام البررة، وبعد:

فإنَّ لهذا البحثَ الموجز غاية يسعى إليها، وهذه الغاية هي بيان أهمية البلاغة العربية في الدرس الأصولي، وقد اتخذت من درس السياق أنموذجا لتحقيق هذه الغاية، وقد زاوجت الدارسة بين السياق الذي هو الركن الركين عند علماء البلاغة وبين استنباط الأحكام الشرعية الذي هو مشغلة الأصولي، ولذا كان عنوان هذا البحث: (**البلاغةُ العربيةُ طريقٌ لاستنباط الأحكام الشرعية.. السياقُ أُنْمُوذَجًا**) ويأتي هذا البحث في زمنٍ كثُر فيه الهجوم على كلِّ ما هو إسلامي، وقد أخذت البلاغةُ العربية نصيبا موفورا من هجوم أعداء الإسلام، حيثُ ريَّشُوا السِّهامَ لحربها وكالوا الطعنات، وما نقموا منها إلا أنها خادمة للذكر الحكيم تعين على تدبر أسراره والوقوف على حِكَمِه.

ومن الطعونِ التي وجهوها إلى البلاغة العربية أنها بلاغة قديمة، ولم يعد للقديم ما يقدمه، وإن السراج الذي جفَّ زيته لن يضيء طويلا، وأنها شاخت وهرمت، وصارت لا

تواكبُ الحياة الأدبية، ولا تصلح للعصر الذي نعيش فيه، هذا فريق، وفريق آخر يتهمها في ولادتها ونشأتها وأصالتها، فتارة يزعمون أنها يونانية الأب والأم، واللحم والـــدم، وتـــارة يدعون أنها هندية الخال والعم، وثالثة يتقولون عليها بأنها فارسية الكيف والكم، وفريـــقٌ ثالثٌ يتهمها في رجالها بأنهم لا يملكون الفهم بل يعيشون على الوهم.(1) وأصبحت الدعوةُ إلى وأد البلاغة العربية والاستغناء عنها مطمحَ أبصار ومسعى أقلام، وتزعَّم هذه الـــدعوة كلُّ عدوٍّ متربص أو رجل غافل، أو متفرنج يرقص على كل نغمة ترد من الغرب. وهـــذه الغارات ليس الهدف منها إعلان وفاة البلاغة العربية وتسطير شهادة عدم صـــلاحية لهـــا فحسب، وإنَّما الغرضُ الأكبرُ والجائزة الكبرى لمن يسعى في هذا المضمار هو النيل مـــن القرآن الكريم، وهذه الهجمات الحاقدة الغرض الأكبر منها الفصل بين اللغة العربية والقرآنِ الكريم من أجل تقويض صرح العلاقة بين القرآن ولغته العربية، فتستعجم ألسنة المسلمين، وتُغلق الأفهام التي تتدبر القرآن الكريم، وتُقطع الصلةُ بين المسلم والقرآن الكريم، وشـــيئا فشيئا يختفي القرآن من حياة المسلم؛ لأنَّه بِبُعْدِ المسلم عن اللغة العربية يصبح القرآن الكريم بالنسبة له- والحال كذلك- كتاب طلاسم لا يعي المسلم منه كلمة ولا يفقه فيه جملة؛ لأنه قد فقد اللغة التي تعينه على تدبر بيان الذكر الحكيم. وبهذا يتم لأعداء الإسلام ما ينشدون من فساد وإفساد وتخريب للمسلمين وديارهم، وهيهات هيهات فنحن نؤمن بكلام ربنـــا وقد قال الحق في كتابه:" يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُـــورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ" [التوبة/32، 33] فالقرآن باقٍ حتى يرث الله الأرضَ ومن عليها، واللغة العربية باقية ما دام القرآن الكريم باقيا. وقد آثرت أن أصدِّر كلامي في هذا البحث بهـــذه التوطئة التي رُبَّمَا يرى غيرنا أنَّ الاستغناء عنها ميسور؛ لأنَّنا نرى أنَّ من تتمة البحث ومن

(1) للمزيد يُنظر البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية أ.د/ فضل حسن عباس (171-172) دار الفرقان – الطبعة الثانية:1420هـ/1999م.

مقتضيات المنهج أن نفصح عن الداعي لكتابة البحث، والحديث عن الافتراءات التي رميت بها البلاغة العربية فضلا عن اللغة العربية حديث ذو شجون، وقد اكتفينا بإلقاء ضوء يسير عليها عملا بقول من قال: إنَّ ما لا يدرك كُلُّه قد يكفي قُلّه، وقد يكتفى بذكر القليل حتى يستدل بها على الغاية التي يجري إليها الكلام.

وهذا البحث سيسعى – مستعينا بالله – لبيان أهمية البلاغة العربية ومكانتها من العلوم الشرعية مبينا لمعلمٍ من معالم التلاقي بين علم أصول الفقه وعلم البلاغة، متخذا من السياق وأثره في استنباط الأحكام أنموذجا لهذا المعلم، وسيجتهد البحث في بيان أنَّ العملية الاستنباطية تحتاج لقوانين لبلاغة لكي تصل للحكم الشرعي الصحيح، وستكشف الدراسة أنه في بعض الأحايين تتعين البلاغة طريقا لاستنباط الحكم الشرعي.

وقد سُبِقَت هذه الدراسةُ بدراسات طيبة لعلماء اهتموا ببحث القضايا البلاغيـــة عند الأصوليين، ومدى إسهام الأصوليين في تطور البلاغة العربية، فدلالة الألفـــاظ عنـــد الأصوليين قد درسها أ.د محمود توفيق دراسة بيانية ناقدة، ولفضيلته دراسة أخرى في هذا المضمار بعنوان:(سبل الاستنباط من الكتاب والسنة دراسة بيانية ناقدة) اهتم فيها ببحث دلالتي المنطوق والمفهوم.

وقد بحث أ.د: عبد الفتاح لاشين (الأمر، النهي، القصر، المجاز) في كتابه الموسوم بـــ (البحث البلاغي في دراسات علماء أصول الفقه) لأنَّ الأحكام التكليفية في كتاب الله وسنة رسوله أكثرها يقوم على طلب الفعل وطلب الكف.

ومنها دراسة للأستاذ الدكتور عبد الرحمن بن علي الحطّاب والتي قدمها لنـــدوة الدراسات البلاغية الواقع والمأمول بعنوان:(أثر أصول الفقه في تقديم البلاغـــة العربيـــة

وتطويرها البحث الدلالي أنموذجا) ويظهر جليا من العنوان أنّ الباحث قد اهتم بمبحث الدلالة عند الأصوليين والبلاغيين.

وهناك رسالة ماجستير في جامعة أم القرى بعنوان: (سبل الاستنباط عند الأصوليين وصلتها بالمنهج البلاغي) وقد عُنيت هذه الدراسة بملاحظة النسب القريب بين النهجين وعمل الدرس الأصولي في تكييف أدوات البيان وضبطها، وزيادات أصولها من خلال بعثها وتحريكها الدائم في النصوص مع العودة بتلك البلاغة الغائبة في كتب الأصوليين إلى حاق موضعها في الدرس البلاغي.(1)

ودراستنا هذه تشترك مع الدراسات السابقة في الهدف العام، فهذه الدراسات عنيت ببيان العلاقة بين أصول الفقه والبلاغة العربية.

والجدير بالذكر أن نوضّح للقارئ الكريم أن هناك دراسات أخرى اهتمت بدلالة السياق عند الأصوليين فهذه دراسة جامعية للباحث سعد بن مقبل العتري، بعنوان:(دلالة السياق عند الأصوليين دراسته نظرية تطبيقية)، ومن البين أن الباحث قد عالج فيها الباحث دلالة السياق عند الأصوليين فحسب. كما صنف أ.د: عجيل جاسم النشمي - عميد كلية الشريعة بالكويت الأسبق - كتابا بعنوان: (طرق استنباط الأحكام من القرآن الكريم القواعد الأصولية اللغوية). ويظهر من عنوان الكتاب أنه يهتم بدراسة الاستنباط من الناحية الأصولية فقط كما أنه جعل اهتمامه على الوحي القرآني، و لم تشمل دراسته السنة النبوية التي هي مصدر رئيس من مصادر التشريع الإسلامي. وكتب د: عبد المجيد محمد السوسوة بحثا في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بعنوان السياق وأثره في دلالات الألفاظ دراسة

---

(1) ينظر سبل الاستنباط عند الأصوليين وصلتها بالمنهج البلاغي (410) رسالة ماجستير مخطوطة بالمكتبة المركزية جامعة أم القرى ــ المملكة العربية السعودية.

أصولية، وكان انطلاقه انطلاقا أصوليا محضا أيضًا فلم يلتفت فيه إلى الجانب البلاغي ومدى انتفاع الأصوليين بدرس البلاغيين للسياق.

أمَّا هذه الدراسة فينصبُّ عملها على بيان أثر السياق في استنباط الأحكام الشرعية، وبيان أثر السياق البلاغي عند علماء أصول الفقه، مظهرة أثر البلاغة العربية ومدى أهميتها في العلوم الشرعية، مبينة معلم من معالم التلاقي بين البلاغة العربية والعلوم الإسلامية.

وقد بُني البحث على مقدمة موجزة تبين أهمية البحث ومترلته بين الدراسات المناظرة له وخطته ومنهجه، ثم تمهيد خُصِّص لبيان أهمية اللغة العربية عامة والبلاغة خاصة عند الأصوليين، وقد اقتضى المقام أن ينهض البحث بجناحين الأول منهما نظري، والآخر تطبيقي، أمَّا الفصل الأول فقد اهتم بالتصورات النظرية لأقوال أهل العلم في المسألة، موضحا مدى علاقة السياق باستنباط الأحكام، وفقه الصحابة لدلالة السياق، ومترلة السياق في الدرس البلاغي والأصولي ومدى عناية العلماء بالسياق.

وأمَّا الفصل الثاني فقد اهتم بالبُعد التطبيقي فذكر نماذج لأهمية دور السياق في استنباط الحكم الشرعي، وكل هذا كان بإيجاز غير مخل بأصل الفكرة، ثمَّ خُتِم البحث بخاتمة بها أهم النتائج التي توصل إليها يليها ثبت بأهم مصادر البحث ومراجعه، مشفوعا بفهرس للموضوعات.

وقد اصطفت هذه الدراسة المنهج الاستقرائي الناقص، وكذلك المنهج الاستنباطي للوصول إلى بغيتها، والخطوات التي سار عليها البحث تتمثل في الآتي:

- تتبع كلام علماء الأصول والبلاغة في كتبهم في المسائل محل البحث.
- القيام بتحليل كلام أهل العلم.

- عزو الآيات إلى سورها من المصحف الشريف، مع بيان اسم السورة ورقم الآية.
- الاهتمام بضبط الكلمات الموهمة، مع مراعاة علامات الترقيم.
- وقد حاولت في هذا البحث قدر الاستطاعة ـــ مستعينا بالله ـــ أن أدلـــو بدلوي في هذه المسألة، ولا أزعم أبدا أن البحث قد أحاط بجوانب المســـألة ووفاها بحثا، ولكنه قد اجتهد أن يكون بنانا يومئ من بعيد إلى مدى أهميـــة البلاغة العربية ومترلتها بين العلوم الشرعية عامة، وبيان العلاقة بينها وبـــين علم أصول الفقه خاصة، وأن يكون خطوة على الطريق، ولعل الله أن يهيـــأ الأسباب المعينة على القيام بالوفاء على حق هذا الموضوع من البحث ومـــن الدراسة.

وأخيرا ، فهذا جهد المقل، والكمالُ لله وحْدَه، وقد وعد الله المجتهد بـــالأجر في حال الإصابة وفي حال الخطأ إن صدقت النية فأسأل الله تعالى أن يجعل أعمالنا خالصـــة لوجهه الكريم. وأن يغفر لنا ما قصَّرنا، ويثيبنا على ما بذلنا. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على نبينا وسلم.

تمهيد : أهمية اللغة العربية عامة والبلاغة خاصة عند الأصوليين :

يَنتمي علمُ البلاغة إلى جملة العلوم التي تخدم القرآنَ الكريم، ويأتي شرفُ كلِّ علمٍ ممَّا يبحثه، ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إنَّ دراسة علم البلاغة هي مطلب ديـــني وضـــرورة شرعية، ويأتي على مقدمة علوم العربية كما يقول أبو هلال العسكري:"إنَّ أحق العلـــوم

بالتعلم وأولاها بالتحفظ ــ بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه ــ علم البلاغة"[1] ويرجع ذلــك لعدة أمور نذكر منها ما يلي:

الأول: أنّ علم البلاغة هو وسيلة تصديق النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنّه العلم الذي يعنى بالكشف عن مناط الإعجاز في القرآن، والقرآنُ الكريم هو معجزةُ النبي صلى الله عليــه وسلم الخالدة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وذلك لأنّ القرآن الكريم معجز ببيانــه وأسلوبه الفريد، وأنّ نظم القرآن وقع موقعا في البلاغة العربية يخرج عن مقدور الإنــس والجن معا، وأنّ بلاغة العرب دون بلاغته، وفصاحة العرب دون فصاحته، وليس للعــرب كلام يشتمل على بلاغة مثل بلاغة القرآن الكريم.

وألفاظُ القرآن الكريم من الألفاظ التي اعتاد العرب استخدامها، ونظام الجملة في القرآن لا يختلف عن نظام الجملة التي يستعملها العرب، وأساليب القرآن من خبر وإنشاء، وحقيقة ومجاز، وحذف وذكر يعرفها العرب، فما الشيء الذي بهر العرب حتى أخــرس ألسنتهم، وقيّد خواطرهم؟ ما مناط إعجاز القرآن الكريم؟

والدرسُ البلاغي يهتم في المقام الأول بالكشف عن مناط إعجاز القرآن الكريم، فيُعنى بالبحث في تراكيب القرآن لكي تظهر الفرق بين كلام البشر وكلام رب البشر، قال تعالى:" أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَــدُوا فِيــهِ اخْتِلَافًــا كَـثِيرًا [النساء/82] فإذا ثبت أنّ هذا القرآن هو كلام الله وأنّه وحي من الله تعالى فيلزم من هذا الإيمان برسوله صلى الله عليه وسلم، وإتباعه فيما جاء به كله.

الأمر الثاني: أنه لا يجوز الخوض في التفسير إلا بعد معرفه علمي البيان والمعاني:

(1) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر (9) تحقيق د. مفيد قميحة ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت.

"وقد كان المتصدِّي لتفسير القرآن الكريم من أكثر النـــاس حاجــة إلى معرفــة خصائص القرآن، وأحوجهم إلى الأدوات المُعينة على الوقوف على دلالة النص القــرآني، وتأتي علوم العربية على رأس هذه الأدوات، ولا سيما العلوم التي لها صلة بالكشف عـــن أحوال التركيب من جهة إفادته عن المعنى أو ماله صلة بتأدية المقصود بطرق مختلفة مـــع وضوح الدلالة، أو باعتبار الفصاحة اللفظية والمعنوية.[1] ونعني بذلك علم البلاغة. يقـــول بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي رحمه الله(ت:794 هـــ):

"وهذا العلمُ أعظمُ أركان المفسر؛ فإنَّه لا بُدَّ من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز مـــن الحقيقة والمجاز وتأليف النظم وأن يؤاخى بين الموارد ويعتمد ما سيق له الكلام حتى لا يتنافر وغير ذلك.. واعلم أنَّ معرفة هذه الصناعة بأوضاعها هي عمدة التفســـير المطلـــع علـــى عجائب كلام الله."[2]

ولذا فقد كانت عناية المفسرين بإظهار الأسرار البلاغية في الأسلوب القرآني كبيرة جداً، وقد أشار كثيرٌ من المفسرين إلى أهمية علوم البلاغة للمفسِّرِ في مجال معرفة خصائص أسلوب القرآن والوقوف على إعجازه، ولهذا نجد بعض المفسرين وضعوا في بداية تفسيرهم مقدمة تُبرز أهمية علوم البلاغة كأداة مهمة ومعينة لفهم النص القرآني، والوقـــوف علـــى خصائص نظمه المعجز، وللزمخشري جار الله رحمه الله (ت:538 هـــ) كلامٌ نفيس في هذا المقام، ننقله له على طوله، جاء في الكشاف:

"ثمَّ إنَّ أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت، يلطـــف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه، وإجالة النظر فيـــه

(1) يُنظر البرهان في علوم القرآن (2/ 173) تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ـــ دار المعرفة – بيروت، ط 1391هـــ

(2) البرهان في علوم القرآن (1/ 311)

كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ[1] في كتاب "نظم القرآن" فالفقيه وإنْ برز على الأقرانِ في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإنْ بزَّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإنْ كان من ابن القِرِّية[2] أحفظ، والواعظ وإنْ كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإنْ كـــان أنحى من سيبويه، واللغوي وإنْ علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحـــدٌ لســـلوك تلـــك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بـــالقرآن، وهما **علم المعاني وعلم البيان**، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله وحرص على استيضاح معجزة رسول الله".[3]

الأمر الثالث : أنَّ البلاغة طريق لفهم الأحكام الشرعية :

لعلوم العربية عامة وللبلاغة خاصة شأن كبير عند علماء أصول الفقه، فهي رافد من روافد ثلاثة يُستمد منها علم الأصول؛ قال الشوكاني رحمه الله (ت:1250هـــــ) في إرشاد الفحول: "وأمَّا استمداده [أي: علم أصول الفقه] فمن ثلاثة أشياء:

الأول علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدق المبلغ وهمـــا مبنيان فيه مقررة أدلتهما من مباحثه.

---

(1) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الشهير بالجاحظ، نشأ بالبصرة، وشافه الأعراب وهو كبير أئمة الأدب توفي عام 255هـــ وفيات الأعيان وأنباء الزمان، لابن خلكان (470/3) تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها (66-73).

(2) هو أيوب بن القِرِّية وهي أمه، أمَّا أبوه فهو يزيد بن قيس بن زرارة بن مسلم النمري الهلالي أحد فصحاء العرب، وكان يضرب به المثل في الفصاحة، وقد قتله الحجّاج بن يوسف سنة أربع وثمانين هجرية. البداية والنهاية لابن كثير (54/9) مكتبة المعارف – بيروت، تاريخ الأمم والملوك للطبري (650/3) دار الكتب العلمية – بيروت وحاشية الشريف على الكشاف (16/1)

(3) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل – (15/1-17) دار الفكر للطباعة والنشر.

الثاني:اللغة العربية؛ لأنَّ فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها إذ هما عربيان.

الثالث: الأحكام الشرعية من حيث تصورها لأن المقصود إثباتها أو نفيها. "[1]

وذلك عائد إلى الغاية المرجوة من علم أصول الفقه لأنه العلم الذي يعنى باستنباط الحكم الشرعي من دليله التفصيلي، وقد حدّه أهل الفن لقباً بأنه: القواعد الــتي يوصَّــلُ البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية.[2]

ومهمة الأصولي ليست مقصورة على القيام بالعملية الاستنباطية فحسب بل تتسع لتشمل وضع القوانين المنظمة للعملية الاستنباطية، والشروط التي يجب توافرها في مَن يقوم بها، ومن هذه الشروط معرفة علوم اللغة العربية، وذلك لأنّه قد يصار إلى أسرار العربيــة وعلومها عند إرادة الترجيح فقد جعل علماء الأصول العلم باللغة العربية وأسرارها مــن الأمور المرجحة عن تعذر الجمع بين المعارضين بوجه مقبول، فقد ذكر العلماء أن الترجيح قد يكون باعتبار السند، وقد يكون باعتبار المتن، ورواية الفقيه ترجح على من لم يكــن كذلك لأنّه أعرف بمدلولات الألفاظ، كما ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية؛ لأنه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك."[3] كما أن علماء الأصول يرجحون بالسياق، جاء في شرح الكوكب المنير "وَ" يَكُونُ التَّرْجِيحُ أَيْضًا "**بِالأَحْسَنِ سِيَاقًا**" لأَنَّ حُسْنَ السِّيَاقِ دَلِيلٌ عَلَى رُجْحَانِهِ."[4]

---

(1) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (5-6) مطبعة الحلبي -طبعة أولى 1356هـ-1937م

(2) حاشية التفتازاني على شرح العضد (63/1) تحقيق محمد حسن ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت

(3) إرشاد الفحول (276)

(4) شرح الكوكب المنير (636/4) لابن النجار (المتوفى : 972هــ) تحقيق : محمد الزحيلي و نزيه حماد- مكتبة العبيكان- الطبعة الثانية 1418هــ - 1997مــ

والعلم باللغة العربية والوقوف على أحوالها من العلوم التي يلزم المجتهد الإحاطـــة بها؛ لأنَّ الله أنزل كتابه بلسان العرب، وخاطبهم بلغتهم، ولا تُفهم أحكام الله إلا بمعرفـــة لغة العرب وطريقتهم في استعمال اللغة مفردات وتراكيب، وخصائص التراكيب ودلالاتها، وتصوير ونسج وتحبير، وأن يقف على صريح كلامهم، وعلى حقيقته ومجـــازه، صـــريحه وتلميحه، خاصه وعامه، مطلقه ومقيده، وأن يفهم سياق الكلام ومقامه، فاللغة العربية هي الوسيلة التي بها يستعان على فهم مراد الله من كلامه ومعرفة حلاله من حرامه، ولا يقف على فقه الحلال والحرام من كلام الله تعالى إلا من فقه العربية.

ويبيِّن الإمامُ الشاطبي رحمه الله (ت:790هـــ) علَّةَ ذلك بقوله :

"الشَّرِيْعَةُ عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مُبْتَدِئًا في فهم العربية فهو مُبْتَدِئٌ في فهم، الشريعة، أو مُتَوَّسِطًا فهو مُتَوَّسِطٌ في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ دَرَجَةَ النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمـــه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولا."[1]

وعدم فقه المراد من الكلام يسبب الوقوع في الخطأ في فهم الأحكام الشرعية، فقد روى البخاري رحمه الله (ت:256هـــ) بسنده عَنْ عَدِيٍّ قَالَ:

---

(1) الموافقات في أصول الفقه (115/4) تحقيق : عبد الله دراز– دار المعرفة – بيروت

أَخَذَ عَدِيٌّ عِقَالاً أَبْيَضَ وَعِقَالاً أَسْوَدَ حَتَّى كَانَ بَعْضُ اللَّيْلِ نَظَرَ فَلَمْ يَسْتَبِينَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، جَعَلْتُ تَحْتَ وِسَادَتِي. قَالَ: « إِنَّ وِسَادَكَ إِذًا لَعَرِيضٌ أَنْ كَانَ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ وَالأَسْوَدُ تَحْتَ وِسَادَتِكَ. »[1]

قال صاحب تحفة الأحوذي:

"كَأَنَّ عَدِيًّا لَمْ يكن فِي لُغَةِ قَوْمِهِ اِسْتِعَارَةَ الْخَيْطِ لِلصُّبْحِ، وَحَمَلَ قَوْلَهُ: {مِنْ الْفَجْرِ} عَلَى السَّبَبِيَّةِ، فَظَنَّ أَنَّ الغاية تنتهي إلى أن يظهر تَمْيِيزُ أَحَدِ الْخَيْطَيْنِ مِنْ الْآخَرِ بِضِيَاءِ الْفَجْرِ، أَوْ نَسِيَ قَوْلَهُ:{ مِنْ الْفَجْرِ } حَتَّى ذَكَّرَهُ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَــذِهِ الِاسْــتِعَارَةُ مَعْرُوفَةٌ عِنْدَ بَعْضِ الْعَرَبِ.

قَالَ الشَّاعِرُ:[2] [المتقارب]

وَلَمَّا تَبَدَّتْ لَنَا سَدْفَةٌ ** وَلَاحَ مِنْ الصُّبْحِ خَيْطٌ أَنَارَا"[3]

وعدم الوقوف على لغة النبي صلى الله عليه وسلم ولغة أصحابه يؤدي إلى الوقوع في الخطاء وعبادة الله على جهل، وكل هذا سيفضي إلى فساد العبادة، وإلى فساد العمل؛ حيث يبني عندئذ على جهل بالأحكام، أو يؤدي إلى الزيادة في دين الله ما ليس منه، أو أن

---

(1) صحيح البخاري(1640/4) حديث رقم(4239) – تحقيق الأستاذ مصطفى البغا ــ دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987م.

(2) أبو دؤاد الإيادي شاعر جاهلي، والبيت ذكره الخطابي في غريب الحديث (233/1) تحقيق : عبد الكريم إبراهيم العزباوي جامعة أم القرى – مكة المكرمة ، 1402هــ وابن قتيبة في غريب الحديث(19/1) وابن منظور في لسان العرب (7/ 298) دار صادر – بيروت.

(3) تحفة الأحوذي (248/8) دار الكتب العلمية ــ بيروت.

نخرج من دين الله ما هو منه ويحذر شيخ الإسلام ابن تيمية من هذا، فيقــول رحمــه الله (ت:726هـ):

"ومنْ لم يعرفْ لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي وعادتهم في الكلام وإلا حرف الكلم عن مواضعه فإن كثيرا من الناس ينشأ على اصطلاح قومــه وعادتهم في الألفاظ ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه ويكون مراد الله ورسوله والصحابة خلاف ذلك."(1)

وجعل ابن خلدون رحمه الله (ت: 808هـ) معرفة لغة العرب شرطا لمــن أراد فهم الشريعة قال:" الفصل السادس والثلاثون في علوم اللسان العربي. أركانه أربعة وهى: اللغة، والنحو، والبيان، والأدب. ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة. إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة وهى بلغة العرب، ونَقَلَتُها من الصحابة والتــابعين عــرب، وشــرح مشكلاتها من لغاتهم، فلابد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة."(2)

واختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية يعود سببه إلى أمور عدة منها اختلافهم في فهم النصوص الشرعية، ومنها اختلافهم في تعارض النصوص، ويأتي اختلافهم في فهم اللغة العربية من أهم أسباب اختلافهم، فأحدهم يرى في حروف المعاني معنى غير الــذي يــراه الآخر، من ذلك اختلافهم في فهم المعنى المراد من حرف الواو في قول الحق سبحانه وتعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا

(1) مجموع الفتاوى (243/1) تحقيق أنور الباز – عامر الجزار– دار الوفاء– الطبعة : الثالثة ، 1426 هـ / 2005 م

(2) تاريخ ابن خلدون (545/1) دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان .

بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" [المائدة/6] فمن كانت عنده الواو تفيد الترتيب قـــال بوجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء، ومن ذهب إلى أنها لمطلق الجمع ولا تفيد ترتيبا كان الترتيب عنده سنة، وكان هذا سببا من أسباب اختلافهم، قال ابن رشد الحفيد رحمـــه الله (595هـــ): "اخْتَلَفُوا فِي وجود ترتيب أفعال الوضوء على نَسَقِ الآية. فقال قوم هُوَ سُنَّةٌ، وهو الذي حكاه المتأخرون من أصحاب مالك عن المذهب، وبه قال أبو حنيفة وَالثَّـــوْرِيُّ وداود. وقال قوم: هو فَرِيضَةٌ، وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَأَبُو عُبَيْدٍ، وهذا كله فِي الْمَفْرُوضِ مَعَ الْمَفْرُوضِ.. وسبب اختلافهم شيئان:

أَحَدُهُمَا الِاشْتِرَاكُ الذي فِي وَاوِ الْعَطْفِ وذلك أنه قد يعطف بها الأشياء الْمُرَتَّبَـــةُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، وقد يُعْطَفُ بها غير المرتبة، وذلك ظاهر من استقراء كـــلام العـــرب، ولذلك انْقَسَمَ النحويون فيها قسمين فقال نُحَاةُ البصرة: ليس تقتضي نَسَقًا ولا ترتيبا وإنما تقتضي الجمع فقط. وقال الكوفيون: بل تقتضي النَّسَقَ وَالتَّرْتِيبَ، فمن رَأَى أَنَّ الْوَاوَ فِـــي آيَةِ الْوُضُـــوءِ تَقْتَضِي التَّرْتِيبَ قَالَ بِإِيجَابِ التَّرْتِيبِ، ومن رأى أنها لا تقتضي الترتيب لم يقُلْ بإيجابه.

والسببُ الثاني: اخْتِلَافُهُمْ فِي أَفْعَالِهِ عليه الصلاة والسلام هل هي مَحْمُولَةٌ عَلَى الْوُجُوبِ أَوْ عَلَى النَّدْبِ؟[1]

ومن أسبابِ اختلافِ الفقهاء في المسائل الفرعية أنَّ أحدهم يرى أنَّ النص واردٌ على الحقيقة، بينما الآخر يحمله على المجاز، من ذلك اختلافهم في قول الحـــق سـبحانه وتعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا..الآية" [النساء/43] فقد اختلفوا في

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (12/1) دار الفكر – بيروت.

المراد من قوله تعالى:" لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ " فمنهم من قال إنَّ مجرد اللمس الظاهري لبشرة المرأة موجب للوضوء وهذا قول للشافعية، ومنهم من قال إنَّ مجرد اللمس الظاهري لا يــنقض الوضوء وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة النعمان0 أمَّا السادة المالكية فقد توسَّطوا فقرنوا لمس المرأة بحصول اللذة، فإذا وجدت اللذة انتقض الوضوء وإذا اختفت اللذة كــان الوضــوء صحيحا عدا القبلة فلم يشترطوا فيها اللذة، وسبب اختلافهم فهمهم للمقصود من لمــس المرأة؛ لأنَّ اللمسَ يُطلق حقيقة علي اللمس باليد كما يطلق مجازا علي الجماع، فمن نظر إلى أصل الوضع وإلى الحقيقة قال بانتقاض الوضوء، ومن راعى المجاز في اللمس لم يقــل بانتقاض الوضوء، قال ابنُ رشد الحفيد:

"وسَبَبُ اخْتِلَافِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: اشْتِرَاكُ اسْمِ اللَّمْسِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، فَــإِنَّ الْعَرَبَ تُطْلِقُهُ مَرَّةً عَلَى اللَّمْسِ الَّذِي هُوَ بِالْيَدِ، وَمَرَّةً تُكَنِّي بِهِ عَنِ الْجِمَاعِ. فَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ اللَّمْسَ الْمُوجِبَ لِلطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ هُوَ الْجِمَاعُ فِي قَوْلِهِ تَعَــالَى: (أَوْ لَامَسْــتُمُ النِّسَاءَ) وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّهُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ... وَقَدِ احْتَجَّ مَنْ أوجب الوضوء من اللمس باليد بِأَنَّ اللَّمْسَ يَنْطَلِقُ حقيقة على اللمس باليد، وينطلق مجازا على الجماع، وَأَنَّهُ إِذَا تَرَدَّدَ اللَّفْظُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، فَالْأَوْلَى أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ حَتَّى يَــدُلَّ الــدَّلِيلُ عَلَــى الْمَجَازِ. ولأولئك أن يقولوا: إِنَّ الْمَجَازَ إِذَا كَثُرَ اسْتِعْمَالُهُ كَانَ أَدَلَّ عَلَى الْمَجَازِ مِنْهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ كالحال في اسم الغائط الذي هو أَدَلُّ على الحدث الذي هو فيه مجاز منــه علــى الْمُطْمَئِنِّ مِنَ الْأَرْضِ الَّذِي هُوَ فِيهِ حَقِيقَةٌ. وَالَّذِي أَعْتَقِدُهُ أَنَّ اللَّمْسَ وَإِنْ كَانَتْ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَعْنَيَيْنِ بِالسَّوَاءِ أَوْ قريبا من السواء أَنَّهُ أَظْهَرُ عِنْدِي فِي الْجِمَاعِ وَإِنْ كَانَ مَجَازًا؛ لِأَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - قَدْ كَنَّى بِالْمُبَاشَرَةِ وَالْمَسِّ عَنِ الْجِمَاعِ وَهُمَا فِي مَعْنَى اللَّمْسِ."[1]

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (1/27-28)

من هذا تظهر حاجة الأصولي إلى الدرس البلاغي من أجل فقه معاني النصـــوص الشرعية، وقد اعتمد علماء الأصول على الدرس البلاغي في تلمســـهم لأســـرارِ الـــنَّص التشريعي، ومن البيِّن أنَّ لقواعد اللغة العربية صلةً ببناء الأحكام الشرعية واستنباط أدلتها من الكتاب والسنة على وجه السداد، كما أنٍّ البحث في دلالة الألفاظ مشغلة للأصـــولي والبلاغي معاً فكلاهما يُصوِّب نظره للنصِّ يَستبْصِرُ المساقات اللفظية والقرائن الداخليـــة والخارجية، ويجتهد في فقه دلالة النص عبر سياقه وخصائص تراكيبه، و"دلالة الألفاظ ذات مكانة في كلٍّ من علم أصول الفقه وعلم البيان إذ هي من صور الاعتلاق بينهما، ذلـــك أنهما يعيشان في النص، ومنه يستنبطان الغذاء والدواء[1].

وقد أشار السكاكي رحمه الله (ت:626هـــ) إلى الغاية التي تجمع الأصولي والبلاغي فقال:

"ولله در شأن التتريل لا يتأمل العالم آية من آياته إلا أدرك لطائف لا تسع الحصـــر، ولا تظُنَّنَّ الآية مقصورة على ما ذكرت، فلعل ما تركت أكثر مما ذكرت؛ لأنَّ المقصود لم يكن إلا مجرد الإرشاد لكيفية اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان، وأنَّ لا علم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ منهما على المرء لمراد الله تعالى من كلامه، ولا أعون على تعاطي تأويل مشتبهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجـــازه هو الذي يوفي كلام رب العزة من البلاغة حقه، ويصون له في مظـــان التأويـــل مـــاءه ورونقه."[2]

---

(1) يُنظر دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة- أ.د/ محمود توفيق سعد(6-7) مطبعة الأمانة- الطبعة الأولى:1407هـــ-1987م

(2) مفتاح العلوم (421) تحقيق: نعيم زرزور- دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان ط: ثانية 1407هـــ 1987م

الفصل الأول : التصورات النظرية لأقوال أهل العلم :

أولا: أثر السياق في استنباط الأحكام :

تدورُ مادة الاستنباط في اللغة حول استخراج الأمر الخفي البعيد، فـالنبط لغـةً هو:"الماءُ الذي يَنْبُطُ من قعر البئر إذا حُفرت وقد نبَطَ ماؤها ينْبِطُ، ويَنْبُطُ نَبْطاً ونُبوطاً، وأنبطنـا الماءَ أي: استنبطناه وانتهينا إليه... والاسْتنْباطُ الاستخراج واستنبَطَ الفَقِيـهُ إذا استخرج الفقـه الباطن باجتهاده وفهمِه قال اللّه عزّ وجلّ: "لَعَلِمَهُ الّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم" [النساء/83]

قال الزجّاجُ: معنى يستنبطونه في اللغة يستخرجونه، وأَصله من النبَط، وهو الماءُ الذي يخرجُ من البئر أَوّل ما تحفر."(1)

والاستنباط عملية عقلية تتسم بالعمق في التفكير والروية للوصول إلى النتيجـة، وتجاوز ظواهر الأمور وصولا إلى بواطنها، فالوقوف على ظاهر اللفظ فحسب ليس مـن عمل الفقيه المستبط، قال ابنُ القيم الجوزي رحمه الله (ت:728هـ):

"ومعلوم أنّ ذلك قدرٌ زائدٌ على مجرد فهم اللفظ؛ فإنّ ذلك ليس طريقة الاستنباط إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني والأشباه والنظـائر ومقاصد المتكلم والله سبحانه ذمَّ من سمع ظاهرا مجردا فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أولى العلم حقيقته ومعناه

يوضحه أن الاستنباط استخراج الأمر الذي من شأنه أن يخفي على غير مستنبطه."(2)

---

(1) لسان العرب (410/7) دار صادر – بيروت.

(2) إعلام الموقعين (1–225) تحقيق : طه عبد الرءوف سعد– دار الجيل – بيروت ، 1973

ومسألة استنباط الماء تحتاج إلى مزيد من التأمل وإعمال الفكر والتروي، ولــــذا كانت الصلة وشيجةً بين استنباط الماء واستنباط العلم، فالوقوف على فهم ظاهر الألفاظ لا يعطي فهما دقيقا للنص بل يلزم سبر أغوار النص، والغوص في أعماق المعاني مثل الأرض التي تسبر أغوارها حتى يصل المستنبط إلى ما في أعماقها من ماء معين، يقول أ.د/ محمـــود توفيق أستاذُ البلاغة والنقد بجامعة الأزهر:

"ووشيجة القربى بين استنباط الماء من باطن الأرض واستنباط العلم من الكتاب والسنة جد عظيمة في كل من الفعل والثمرة. لا يكون استنباط الماء مـــن غـــير اجتـــهاد وفراسة، وكذلك استنباط العلم، وكلَّما بالغ المرء في التوغل في أدبار الأرض كان المـــاء أعذب وأنقى وكذلك العلم، ومن ثمَّ كانت الدعوة إلى تدبر الذكر الحكيم بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات."[1]

واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية له سبلٌ، ولهذه السبل ضـــوابط وأصول تضبط حركتها، وتعصم القائم بعملية الاستنباط من الوقوع في الهوى أو الانحراف عن قصد السبيل.

يقول أ.د: عجيل جاسم النشمي ــ عميد كلية الشريعة بالكويت الأسبق:

"وطرق الاستنباط والقواعد تقوم على أمور ثلاثة هامة، القواعد الأصولية اللغوية، الثاني مقاصد التشريع العامة، معرفة الناسخ والمنسوخ والتعارض والترجيح."[2]

---

(1) سبل الاستنباط من الكتاب والسنة دراسة بيانية ناقدة (15–16) مطبعة الأمانة ــ القاهرة 1413هــ 1992م

(2)طرق استنباط الأحكام من القرآن الكريم القواعد الأصولية اللغوية(21) الكويت – الطبعة الثانية 1418هــ1997م

ففقه اللسان العربي يأتي في مقدمة الأمور التي يبنى عليها صرح الاســـتنباط، وذلـــك لأنّ الوسيلة تأخذ حكم المقاصد، فإن كان فقه الكتاب والسنة فرضا لكونهما المصدر الرئيس لبيـــان الأحكام الشرعية لأنّه من المعلوم أن الأحكام الشرعية الفرعية لا تكاد تنتهي كما يقول ســـعد الدين التفتازاني رحمه الله (ت:792هـــ): "لعدم تناهي جزئيات متعلقها من المحكوم عليه وبه وفيه، بمعنى: أنّه لا ينتهي إلى حدٍّ لا يكون بعده جزئي آخر ما دام دار التكليف".[1]

ويبين أ.د: محمود توفيق الضوابط التي تحفظ عملية الاستنباط من الوقوع في الزيغ فيقول:

"من هذه الضوابط:

- ضابط الوعي بخصائص اللغة ودلالتها الإفرادية والتركيبية.
- ضابط الوعي بالسياق المقامي لبيان الكتاب والسنة، وواقع البيان التطبيقي له.
- ضابط الوعي بالتكامل الدلالي لنصوص الوحي قرآنا وسنة.
- ضابط الوعي بمقاصد بيان الوحي."[2]

والوعي بخصائص اللغة وكذلك الوعي بالسياق المقامي من أهم المفاتيح لفقه بيان الوحي والتي تعنى بها البلاغة العربية، والمنهج الاستنباطي يرتكز على التبصر بطرق بناء المعاني وتتبع الخصائص البيانية للسان العربي، وفقه السياق.

---

(1) حاشية السعد على شرح العضد (64/1).

(2) سبل الاستنباط من الكتاب والسنة دراسة بيانية ناقدة (18).

ثانيا: دلالة السياق:

السياق مأخوذ من الجذر اللغوي (سوق)، ومادة السياق تدور على الحدو والطرد إلى جهة واحدة، فلا يبعد أن يكون المراد بالسياق في اللغة سوق الكلام وحَدوه إلى مقصد واحد.[1]

قال ابنُ منظور الأنصاري رحمه الله (ت:711هـ): "السَّوق معروف ساقَ الإبلَ وغيرَها يَسُوقها سَوْقاً وسِياقاً وهو سائقٌ وسَوَّاق شدّد للمبالغة... وقيل للمهر: سَوْق لأنَّ العربَ كانوا إذا تزوجوا ساقوا الإبل والغنم مهراً؛ لأنها كانت الغالبَ على أموالهم وضع السَّوق موضع المهر وإن لم يكن إبلاً وغنماً." [2]

ثالثا: فقه الصحابة للسياق:

قد لحظ الصحابة رضوان الله عليهم دلالة السياق وأثرها في استنباط الحكم الشرعي الذي عليه العمل، من ذلك ما رواه البخاري بسنده عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الأَحْزَابِ: « لاَ يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلاَّ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ ». فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ نُصَلِّى حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّى لَمْ يُرَدْ مِنَّا ذَلِكَ. فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ.[3]

---

(1) يراجع أثر السياق في اصطفاء الأساليب دراسة بلاغية-أ.د: إبراهيم الهدهد (14) الطبعة الأولى 2002م

(2) لسان العرب (166/10)

(3) صحيح البخاري (321/1) حديث رقم (904) كتاب الجمعة - أبواب صلاة الخوف-باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء.

فمن ترك الصلاة حتى وصل إلى بني قريظة حمل الأمر الوارد في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب؛ وذلك لأنَّ الله أمرهم في آيات كثيرة في القـــرآن الكـــريم بوجوب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم وعدم التقديم بين يديه شيئا، من هذه الآيات قوله تعالى:" قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ " [آل عمران/32]

وقوله تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّـــوْا عَنْـــهُ وَأَنْـــتُمْ تَسْمَعُونَ" [الأنفال/20] وقوله تعالى" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ" [محمد/33] وقوله تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّـــهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" [الحجرات/1]

أمَّا الفريق الذي حمل الأمر على المجاز، ورأى فيه أنَّ المراد منه هـــو الإســـراع والمبادرة إلى بني قريظة، فحملوا الأمر على الندب، ونظروا إلى المعنى المراد لا اللفظ الذي قيل، لذا بادروا بالصلاة.

قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية:

"الأولون تمسكوا بعموم الخطاب فجعلوا صورة الفوات داخله في العموم والآخرون كان معهم من الدليل ما يوجب خروج هذه الصورة عن العموم فإنَّ المقصودَ المبادرةُ إلى القوم، وهي مسألةٌ اختلف فيها الفقهاء اختلافا مشهورًا: هَلْ يُخَصُّ الْعُمُومُ بِالْقِيَاسِ؟ ومع هـــذا فالذين صَلَّوْا فِي الطَّرِيقِ كَانُوا أَصْوَبَ."(1)

ومن فقههم لدلالة السياق فهمهم لقول الحق سبحانه وتعالى:" إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا

(1) مجموع الفتاوى (20/253)

فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ" [البقرة/158] فهناك من فهم أنَّ حكم السعي الذي في الآية الكريم الإباحة وليس الوجوب؛ لأنَّ الآية قد رفعت الحرج، ورفع الحرج يجعل المسألة في حكـــم الإباحة وليس الوجوب مثل: قول الحق سبحانه وتعالى: (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) [النساء: 101] فهذه الآية قد رفعت الحرج عمَّن أراد قصر الصلاة، وقصـــر الصلاة من الأمور المباحة وليست الواجبة، وبالقول بعدم فرضيته ذهب جمع من الصحابة، وهناك من ذهب إلى أنَّه فرض، قال ابنُ بطَّال البكري القرطبي رحمه الله (ت:449هـ):

"اختلف العلماء في وجوب السعي بين الصفا والمروة، فروى عن ابن مســعود، وأُبي بن كعب، وابن عباس أنه غير واجب، وقال أنس بن مالك وابن الزبير: هو تطـــوع. وروى مثله عن ابن سيرين، وقال الثوري والكوفيون: هو واجب إلا أنه ينوب عند الدم. وروى مثله عن عطاء والحسن وقتادة، وقالت عائشة: هو فرض. وبه قال مالك والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو ثور، ويأمرون من بقى عليه منه شيء بالرجوع إليه من بلده، فـإن كان وطأ النساء قبل أن يرجع كان عليه إتمام حجه أو عمرته، وحج قابل والهدى."[1]

وأمنا أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ذهبت إلى فرضية السعي بين الصفا والمروة اعتمادا منها على دلالة السياق، ذكر الطبري في تفسيره أن عروة بن الزبير قال، ســألت عائشة، فقلت لها: أرأيتِ قول الله:" إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا "؟ وقلت لعائشة: وَالله ما على أحدٍ جنـــاح أن لا يطوف بالصفا والمروة؟ فقالت عائشة: بئس ما قلتَ يا ابن أختي. إنَّ هذه الآية لو كانت كما أوَّلتها كانت: لا جُناح عليه أن لا يطوَّف بهما، ولكنها إنما أنزلت في الأنصار: كانوا قبل أن يُسلموا يُهلُّون لَمناةَ، الطاغيةَ التي كانوا يعبدون بالمشلَّلِ، وكان من أهلَّ لها يتحرَّج

(1) شرح ابن بطال على صحيح البخاري- (323/4) تحقيق : أبو تميم ياسر بن إبراهيم- مكتبة الرشد – السعودية- الطبعة : الثانية – 1423هـ – 2003م

أن يَطُوف بين الصفا والمروة، فلما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عـــن ذلـــك – فقالوا: يا رسول الله إذا كنا نتحرج أن نَطُوف بين الصفا والمروة – أنزل الله تعالى ذكره:" إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ". قالت عائشة: ثم قد سَنَّ رَسول الله صلى الله عليه وسلم الطوافَ بينهما، فليس لأحد أن يَترك الطواف بَينهما." [1] وأمُ المؤمنين قد استندت في جوابها لابن أختها على أمرين:

الأول السياق اللغوي فإن سياق الآية لم يكن ليساعد عروة فيما ذهب إليه؛ لأن هذا التركيب في الآية لا يدل على الإباحة، وإنما كان التركيب الذي يدل على الإباحة ما ذكرته عائشة رضي الله عنها وهو قوله:(لو كانت على ما أولتها عليه كانت فلا جنـــاح عليه أن لا يتطوف بهما).

الأمر الثاني: سبب النزول وهو صريح في أنَّ الآية سيقت مساق رفع الحرج عما كان في نفوس القوم، وقصد نفي الحرج لا يستلزم نفي الوجوب. [2]

رابعا: منـــزلة السياق في الدرس البلاغي:

أولى البلاغيون السياق عناية كبيرة في درسهم البلاغي، والنحاة قبل البلاغيين كانـــت لهم لإشارات مبكرة لوعي دلالة السياق، وبيئة النحو كانت موطنا من المواطن التي نبتت فيه بذور المسائل البلاغية قبل أن تتمايز العلوم وتنفصل، وعلماء البلاغة يعدون ســـيبويه رحمه الله (ت:180هــ) من أوائل العلماء الذين كتبوا في البلاغة رغم شهرته في النحو،

(1) جامع البيان في تأويل القرآن (3 /236-237) تحقيق الشيخ أحمد شاكر – مؤسسة الرسالة– ط أولى 1420هــ 2000م

(2) دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام دراسة نظرية تطبيقية (61) د: فهد بن شتوي رسالة ماجستير ــ جامعة أم القرى ــ السعودية (رسالة مخطوطة بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى)

وذلك لاشتماله (الكتاب) على الكثير من الإشارات البلاغية[1]، منها ما يتصل بموضوعنا حيث أشار في كتابه إلى دلالة السياق حيث قال في باب ما يضمر فيه الفعل المستعمل إظهاره في غير الأمر والنهي:

وذلك قولك، إذا رأيت رجلاً متوجِّهاً وِجْهَة الحاجِّ، قاصداً في هيئة الحاج، فقلت: مكَّةَ وربِّ الكعبة. حيث زَكِنتَ أنَّه يريد مكَّة، كأنَّك قلت: يريد مكَّة واللهِ.

ويجوز أن تقول: مكَّةَ واللهِ، على قولك: أراد مكة واللهِ، كأنَّك أخبرت بهذه الصفة عنه أنه كان فيها أمسِ، فقلت: مكَّةَ واللهِ، أي: أراد مكة إذ ذاك...أو رأيت رجلاً يسدِّدُ سهماً قِبَلَ القِرْطاسِ فقلت: القرطاسَ واللهِ، أي: يُصيب القرطاس. وإذا سمعت وَقْع السَّهم في القرطاس قلت: القرطاس واللهِ، أي: أصاب القرطاس.

ولو رأيتَ ناساً ينظرون الهِلالَ، وأنت منهم بعيدٌ فكبَّروا لقلتَ: الهلالَ ورب الكعبة، أي: أبصروا الهلال..[2]

فسيبويه هنا على الرغم أنَّه لم يُسمِّ السياق باسمه ولكنه وقف على دلالة السياق وأثره في توجيه المعنى، وذكر أصولا وحقائق من صميم درس السياق، وممَّا ذكره في هذا الشأنِ: "وذلك أن رجلاً من إخوانك ومعرفتك لو أراد أن يُخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر، فقال: أنا عبدُ الله منطلقاً، وهو زيد منطلقاً، كان مُحالاً؛ لأنَّه إنما أراد أن يخبِرك

(1) حيث تضمن الكتاب الكثير من حديث سيبويه عن الحذف والذكر والتقديم والتأخير، وكلها تدخل تحت علم المعاني، كما تحدث عن التشبيه والاستعارة والكناية وهي من علم البيان، كما تحدث عن تأكيد المدح بما يشبه الذم وغير ذلك.

(2) الكتاب (257/1) تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون – الخانجي– القاهرة– الطبعة الثالثة–1408هـ 1998م.

بالانطلاق، و لم يقل: هُو، ولا أنا حتى استغنيت أنت عن التسمية؛ لأن هو وأنا علامتـــان للمضمَر، وإنما يُضْمِر إذا عَلم أنك عرفت مَن يَعني. إلا أنَّ رجلاً لو كان خلفَ حائط، أو في موضع تَجهله فيه، فقلتَ: مَنْ أنتَ؟ فقال: أنا عبد الله منطلقاً في حاجتك، كان حســـناً."[1]
فبنى على رؤية العين ومعرفة عين المخاطب الاستغناء عن الضمائر، وجعل استخدام المـــتكلم في هذه الحال الضمائر عبثا، وخرج كلامه عن دائرة الصواب، وإن كانت الصنعة الإعرابيـــة تجيزه أمَّا إذا لم يشاهد المتكلم السامع فإنَّ في هذه الحال يحسُنُ استخدام الضمير.

والمبرد في مقتضبه من أوائل المنتفعين بكلام سيبويه السابق، وذلك حيث يقـــول رحمه الله (ت:285هـــ):"ولو قلت على كلام متقدم عبد الله، أو منطلق، أو صاحبُك، أو ما أشبه هذا لجاز أن تضمر الابتداء إذا تقدم من ذِكرِه ما يفهمه السامعُ.

فمن ذلك أن ترى جماعة يتوقَّعون الهلال، فقال قائلٌ منهم: الهلالُ واللهِ، أي: هذا الهلالُ.وكذلك لو كنت منتظراً رجلاً فقلت: زيدٌ. جاز على ما وصفت لك.

ونظير هذا الفِعل الذي يُضمر، إذا علمت أن السامع مستغنٍ عن ذِكره نحو قولك إذا رأيت رجلاً قد سدَّدَ سهماً فسمعت صوتاً: القرطاسَ والله، أي: أصاب القرطاس، أو رأيت قوماً يتوقَّعون هلالاً، ثم سمعت تكبيراً قلت: الهلالَ والله، أي: رأوا الهلال."[2]

والسياقُ من أهم الركائز التي اعتمدوا عليها لدراسة للنص، وقد ربطوا السياق بالمقام والمقال، وقالوا: لكل مقام مقال، وكذلك لكل مقال مقام، والسياقُ عند علمـــاء البلاغة هو ما عناه البلاغيون من (المقام) ومن الحال، ويظهر هذا جليا في تعريف البلاغـــة

---

(1) الكتاب (80/2-81)

(2) المقتضب (129/4) تحقيق الأستاذ عبد الخالق عضيمة- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-مصر-الطبعة الثالثة-1415هـــ1994م

الذي استقر عليه أهل العلم وهو: مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، والحال هـــو الأمر الداعي للمتكلم بأن يورد خصوصية ما في كلامه، وهذا الأمر الداعي يتسع ليشمل أحوال المتكلم وأحوال السامع، وكل ما يحيط بالنص. والسياق عند البلاغيين سياق حالي وآخر مقالي، والسياق الحالي يشمل كلَّ الأمور التي تحيط بالكلام من حال المتكلم وحال المخاطب وبيئة الخطاب المتمثلة في أفهام المخاطبين وأذواقهم، وأقدارهم فالحال هو كل ما يحيط باللفظ المراد فهمه.

أما السياق المقالي فهو يعنى بتراكيب الكلام، وبنيته وصوره المجازية، المشـــكلة للنص الكلي. ومن الإشارات البلاغية التي أوردوها لمراعاة السياق الحالي ما رواه الجاحظ رحمه الله (ت:255هــ) عن بشر بن المعتمر رحمه الله (ت:210هــ) على أهمية السياق و دوره في اصطفاء الوحدة اللغوية يقول: "والمعنى ليس يشرفُ بأن يكون من معاني الخاصَّة، وكذلك ليس يتَّضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدارُ الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال."[(1)]

ومِمَّا قاله بشر ونقله عنه الجاحظ أيضا: " ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدارَ المعاني، ويوازن بينها وبين أقدارِ المستمعين، وبين أقدارِ الحالات فيجعل لكلِّ طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما حتَّى يقسِّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسِّم أقدارَ المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات."[(2)]

---

(1) البيان والتبيين– (136/1) تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون– مكتبة الخانجي – الطبعة السابعة 1418هــ/1998م

(2) البيان والتبيين – (139-138/1)

ومراعاة مقتضى الحال في الكلام هو الأساس الذي بنيت عليه البلاغة، وركنـــها الركين، فتعريف البلاغة كما استقر عليه علماؤها المتأخرون هو: مطابقة الكلام لمقتضـــى الحال مع فصاحته.[1] فمن كان كلامه مطابقا لمقتضى الحال فهـــو البليـــغ؛ وذلـــك لأنّ الأحوال تختلف وتختلف المقتضيات باختلاف الأحوال، والبليغ هو من يستطيع تحقيق هذه المطابقة، يقول الخطيب القزويني رحمه الله (ت:737هـــ)

"وأمَّا بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، ومقتضى الحال مختلف فـــإن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقـــام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يبـــاين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي، وكذا لكل كلمة مع صاحبتها مقام." [2]

أمَّا السياق اللغوي فإنّ نظرية النظم – التي أخذها الشيخ عبد القاهر الجرجـــاني مـــن علماء الأمة السابقين فأعاد قراءتها وأصلّ لها وقعَّد قواعدها، وبسط القول فيها وأرسى دعائمهـــا، وجعلها منهجا تحليليا لتذوق النصوص– كفيلةٌ بسبر أغوار السياق المقالي، وعن طريـــق تطبيـــق نظرية النظم نستطيع القيام فقه السياق المقالي، حيث لكلٍّ كلمة مع صاحبتها مقام ، وتـــتلخص نظرية النظم في توخي معاني النحو في معاني الكلم، قال رحمه الله (ت:471هـــ) في المـــدخل في دلائل الإعجاز من إملائه:"معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضـــها

---

(1) الإيضاح في علوم البلاغة (122/1) ضمن شروح التلخيص– مطبعة السعادة مصر– الطبعة الثانية– 1342هـــ

(2) الإيضاح في علوم البلاغة (122/1–129) ضمن شروح التلخيص1342هـــ

بسبب من بعض، والكلام: اسم وفعل وحرف. وللتعلق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعـــدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم وتعلق اسم بفعل وتعلق حرف بينهما."[1]

وتعليق الكلم بعضها ببعض هو المقصود من توخي معاني النحو وإيراد الكلام على الوضع الذي تقتضيه معاني النحو ومما قاله في هذا الصدد: "وأمر النظم في أنه ليس شيئاً غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو علـــى ترتيبـــها الألفاظ في نطقك."[2]

وقال أيضا:

"واعلم أنَّ ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علـــم النحـــو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها."[3] وقد عـــني الشيخ ببيان نظم الكلام وتعليقه وفق ما يقتضيه علم النحو وبيَّن أن فضيلة الكلمة المفردة لا تظهر إلا بحسب موقعها من الكلام، ويضرب لذلك مثالا بقول الحق سبحانه وتعالى:"وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُـــودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" [هود/44] حيث أرجع المزية الظاهرة وشرف الكلام في تعلقه ببعض قال رحمه الله:

"وهل تشُكُّ إذا فكرت في قوله تعالى: " وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَـــا سَـــمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَـــوْمِ الظَّـــالِمِينَ " .

---

(1) المدخل في دلائل الإعجاز ضمن كتاب دلائل الإعجاز (4) الذي قرأه وعلق الشيخ محمود شاكر– دار المدني – الطبعة الثالثة 1413هـ/1992م.

(2) دلائل الإعجاز (454) قرأه وعلق الشيخ محمود شاكر– دار المدني – الطبعة الثالثة 1413هـ/1992م.

(3) دلائل الإعجاز (81)

فتجلّى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع! أنك لم تجد ما وجدت مـــن المزيَّـــة الظاهرة والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع **إلى ارتباط هذه الكلم بعضها بـــبعض**، وأنْ لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة؟ وهكذا، إلى أن تستقريها إلى آخرها، وأن الفضل تَنَاتَج ما بينها، وحصل من مجموعها.

إنْ شككت فتأمل! هل ترى لفظةً منها بحيث لو أُخِذت من بين أخواتها، وأُفْرِدَت لأدَّت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟ قل: (ابْلَعِي) واعتبرها وحدها مـــن غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها.

وكيف بالشك في ذلك، ومعلوم أنَّ مبدأ العظمة في أن نُوديت الأرض، ثم أُمرت، ثم في أن كان النداء ب (يا) دون (أي) نحو: (يا أيتها الأرض). ثم إضافة الماء إلى الكـــاف دون أن يقال: ابلعي الماء، ثم أنْ أُتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، نداءَ الســـماء وأمرَها كذلك بما يخصها. ثم أنْ قيل: وغيض الماء. فجاء الفعل على صيغة (فُعِلَ) الدالـــة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر وقدرة قادر. ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعـــالى: (قُضِـــيَ الْأَمْرُ) . ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور، وهو (وَاسْتَوَتْ عَلَـــى الْجُـــودِيِّ). ثم إضـــمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن. ثم مقابلة (قيـــل) في الخاتمة ب (قيل) في الفاتحة." [1]

وهناك فارق كبير بين التزام المتكلم بقواعد النحو وعمل المتكلم وفـــق معـــاني النحو، فالتزام قواعد النحو لا يكفي في صحة المعنى فقد يكون الكلام مستقيما نحويا ولكنه لا تتقبله الأذهان وترفضه العقول وقد قال عنه سيبويه: إنَّه مستقيم الكذب ومثَّل له بقوله: شربت ماء البحر، وحملت الجبل. وبوَّب في كتابه باباً بعنوان باب الاستقامة في الكـــلام

(1) دلائل الإعجاز (45–46)

والإحالة[1] فالجملة هنا مستقيمة في الإعراب وفق قواعد علم النحو فهي مكونة من فعـــل وفاعل ومفعول، ولكنها مرفوضة عقلا لاشتمالها على المحال.

والمقام عند البلاغيين ليس حجر الزاوية ولكنه حجر الأساس، فشغل البلاغـــيين يدور حول المقام ومدى مراعاة الكلام له. والمقام عندهم هو الحال، وفي بعض الأحيـــان يطلق البلاغيون على الحال والمقام واختار الخطيب أن يمثّل لتفاوت المقامات بخطاب الذكي وخطاب الغبي، لأنّ الذكي يناسبه من الاعتبارات اللطيفة والمعاني الدقيقة الخفيـــة مـــا لا يناسب الغبي."[2]

والبلاغيون لا ينظرون لكل ما يحيط بالنص من متكلم ومخاطب، وخطاب فحسب بل والأمر لا يتوقف على مراعاة أحوال المتكلم والمخاطب وبيئة الكلام، بل تتعدى ذلك كله لتشمل غرض الكلام وبيان خصائصه وسماته، يقول أبو هـــلال العســـكري رحمـــه الله (ت:395هـــ):" فأوّل ما ينبغي أن تستعمله في كتابتك مكاتبة كلّ فريق منهم على مقدار طبقتهم وقوتهم في المنطق." [3]

ومما قاله في هذا الصدد: "وسبيل ما يكتب به في باب الشكر ألّا يقع فيه إســـهابٌ، فـــإن إسهاب التابع في الشكر، إذا رجع إلى خصوصية، نوع من الإبرام والتثقيل.. وسبيل مـــا يكتب به التابع إلى المتبوع في معنى الاستعطاف ومسألة النّظراء ألا يكثر من شكاية الحال ورقّتها، واستيلاء الخصاصة عليه فيها.. وسبيل ما يكتب به في الاعتذار مـــن شـــيء أن

---

(1) يُنظر الكتاب (1/25-26)

(2) المطول في شرح تلخيص المفتاح (26) مطبعة أحمد كامل- 1330هـــ

(3) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر (171).

يتجنّب فيه الإطناب والإسهاب إلى إيراد النكت التي يتوهم أنها مقنعة في إزالة الموجدة، ولا يمعن في تبرئة ساحته في الإساءة والتقصير.[1]

وقال القاضي عليٌّ بن عبد العزيز الجرجاني رحمه الله (ت:366هـــ)

"لا آمرُك بإجراء أنواع الشعر كلّه مُجرى واحداً، ولا أن تذهب بجميعه مذهبَ بعضِه؛ بل أرى لك أن تقسّم الألفاظ على رتَب المعاني، فلا يكون غزلك كافتخارك، ولا مديحُك كوعيدك، ولا هجاؤك كاستبطائك؛ ولا هزْلك بمنزلة جِدِّك، ولا تعريضُك مثـــل تصريحك؛ بل ترتّب كلاً مرتبتَه وتوفّيه حقّه، فتلطّف إذا تغزّلت، وتُفخّم إذا افتخـــرت، وتتصرّف للمديح تصرُّف مواقعه؛ فإن المدح بالشجاعة والبأس يتميّز عن المدح باللباقـــة والظّرف، ووصف الحرب والسلاح ليس كوصف المجلس والمُدام؛ فلكل واحد من الأمرين نْهج هو أمْلك به، وطريق لا يشاركه الآخر فيه."[2]

فالقاضي الجرجاني يتحدث عن كيفية إنشاد الشعر، ولكن الطريقة التي رسمهـــا توضح اختلاف بناء الكلام تبعا لاختلاف الغرض المسوق إليه الكلام.

وفي العصر الحديث أصبح السياق نظرية عند علماء اللغة في الغرب، وقد حــــدد المحدثون المصطلح بما لم يخرج عن تطبيقات القدماء[3]، وتنسب نظرية السياق في العصـــر الحديث إلى عالم اللغة البريطاني: فيرث (J. Firth) (1890-1960م) الـــذي نـــادى

(1) كتاب الصناعتين (174-175)

(2) الوساطة بين المتنبي وخصومه (30) تحقيق الأستاذين:محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي- المكتبة العصرية- بيروت- الطبعة الأولى- 1427هـــ2006م

(3) يُنظر أثر السياق في اصطفاء الأساليب دراسة بلاغية- أ.د: إبراهيم الهدهد (233) -الطبعة الأولى 2002م

بنظرية السياق،(Contextual theory) في القــرن العشــرين، يقــول د: ردَّة الله الطلحي: "تُعدُّ نظرية السياق التي دشنها فيرث منذ سنة 1935م الإسهام الحقيقي للغويين الإنجليز في مقابل الإسهامات الأوربية والأمريكية الأخرى.[1]

والبلاغيون أصحاب فضل على علماء الغرب فنظرية السياق التي نسبت في الغرب إلى عالم اللغة البريطــاني: فــيرث (John Rupert Firth (1890-1960م) في القرن العشرين كانت قد استوت على عودها وآتت أكلها عند البلاغيين قبل فيرث بألف عام، والبلاغيون في درس السياق لم يضعوا قواعد للغة العربية فحسب بل وضعوا قواعــد عامة تتسع لتشمل كل اللغات التي يتحدث بها الناس ،وصدق الأستاذ الدكتور تمام حسان أستاذ اللغة العربية بجامعة القاهرة عندما قال:

"وحين قال البلاغيون:(لكل مقام مقال) و (لكل كلمة مع صاحبتها مقام) وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغــات لا في العربيــة الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كلِّ الثقافات علــى حــد ســواء و لم يكــن مالينوفسكي (Bronisław Malinowski 7إبريل 1884م-16مــايو 1942م)وهو يصوغ مصطلحه الشهير:(Context of situation) يعلم أنَّــه مســبوق إلى مفهوم هذا المصطلح بألف سنة أو ما فوقها إن الذين عرفوا هذا المفهوم سجلوه في كتب لهم تحت اصطلاح المقام، ولكن كتبهم هذه لم تجد من الدعاية على المستوى العالمي مــا

(1) دلالة السياق رسالة دكتوراه تحت إشراف أ.د: عبد الفتاح البركاوي (157/1) مخطوط بكلية اللغة العربية ــ جامعة أم القرى ــ السعودية 1418هــ.

وجده اصطلاح مالينوفسكي من تلك الدعاية بسبب انتشار نفوذ العالم الغـــربي في كـــل الاتجاهات وبراعة الدعاية الغربية الدائبة."[1]

خامسا: منزلة السياق في الدرس الأصولي:

تأتي أقدم إشارة عند علماء الأصول للسياق في كلام الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله (ت:204هـــ) في الرسالة عندما بوَّب باباً اسمه **(باب الصنف الذي يبين سياقه معناه)** ذكر فيه:

قول الحق تبارك وتعالى:{ وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ، إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ، إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ، كَذَلِكَ نَبْلُــوهُمْ بِمَاكَانُوا يَفْسُقُونَ}.[الأعراف: 163] فقال: فابتدأ جَلَّ ثناؤه ذكرَ الأمرِ بمسألتهم عـــن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: {إِذ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ}.الآية...دَلَّ على أنَّه إنَّمـــا أراد أهلَ القرية، لأن القرية لا تكونُ عاديةً ولا فاسقةً بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنمـــا أراد بالعدوان أهلَ القرية الذين بَلاَهُم بما كانوا يفسقون.."[2] كما نبَّه رحمه الله إلى أهمية السياق في استنباط الأحكام عندما قال:

"وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تُعَرِّفُهُ بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعَرِّفُ الإشـــارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفرادِ أهلِ علمها به، دون أهل جهالتها."[3] وقد انتفـــع

(1) اللغة العربية مبناها ومعناها (372) دار الثقافة ـــ المغرب -1994م

(2) الرسالة (1/ 62) مكتبه الحلبي، مصر -الأولى، 1358هـــ/1940م

(3) الرسالة (52/1)

الإمام الشاطبي بقول الشافعي، فقال: "فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أولـــه، وأوله على آخره، فإن فرّق النظر في أجزائه، فلا يتوصل إلى مراده"[1].

ودلالة السياق عند الأصوليين محل خلاف، فهناك من أنكرها، ولكن جمهور العلمـــاء قال بها، وأول من تكلم عن دلالة السياق موضحا خلاف الأصوليين الزركشـــي حيـــث يقول: "دلالة السياق أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره. وقال بعضهم: إنها متفـــق عليها في مجاري كلام الله تعالى.

وقد احتجَّ بها أحمدُ على الشافعي في أنَّ الواهب ليس له الرجوع من حـــديث: (العَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ) حيث قال الشافعي: هذا يدلُّ على جواز الرجوع. إذ قيء الكلب ليس محرما عليه، فقال أحمد: ألا تراه يقول فيه: « لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّـــوْءِ »، (العَائِدُ فِي هِبَتِهِ) الحديث.

و هذا مَثَلُ سُوْءٍ فلا يكون لنا، واحتج بها في أنَّ المراد بأنه اســـتيعابهم واجـــب، وسياقُ الآية يدل على الأول بقوله تعالى:{وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ} [التوبة/58] فإن الله تعالى لما رأى بعض من لا يستحق الصدقة يحاول أن يأخذ منها، ويسخط إذا لم يعط يقطع طمعه ببيان أنَّ المستحق لها غيره، وهم الأصناف الثمانية."[2]

وعلى السياق يقع عِبءُ تبيين الدلالة وتعيينها، يقول الزركشي نقلا عن سلطان العلماء ابن عبد السلام رحمه الله (ت:660هـــ) وهو أيضا قول لابن القـــيم الجـــوزي:

---

(1) الموافقات (3/413).

(2) البحر المحيط (4/ 357) تحقيق: محمد محمد تامر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة : الطبعة الأولى، 1421هـــ / 2000م.

"السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة.

وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته فانظر إلى قوله تعالى: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) [الدخان/49] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير."[1]

والسياقُ عند جمهور الأصوليين سياق حالي وآخر مقالي، وهو الذي يحدد المعنى المراد من التركيب، فإن غاب فقه السياق فإنّ السامع يضطر إلى الاستفسار من المتكلم عن مراده من كلامه وقد لمح هذا أبو حامد الغزالي في المستصفى (ت:505هـ) فقال:

"إذا قيل: أمرنا بكذا حسُن أن يستفهم، فيقال: أمر إيجاب أو أمر استحباب وندب؟ ولو قال: رأيت أسدا لم يحسن أن يقال: أردت سبعا أو شجاعا؛ لأنه موضوع للسبع ويصرف إلى الشجاع بقرينة".[2] والإمام الجويني عبد الملك بن عبد الله الشافعي إمام الحرمين رحمه الله (ت:478هـ) يَحُثُّ على من يتصدر الإفتاء أن يكون على دراية ودربة بدلالة السياق يقول: "في اللغة استعارات وتجوزات قد يوافق ذلك مآخذ الشريعة، وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم المعاني، وأيضا فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم

(1)البحر المحيط (357/4) وبدائع الفوائد(815/4) تحقيق : هشام عبد العزيز عطا – عادل عبد الحميد العدوي –مكتبة نزار مصطفى الباز – مكة المكرمة الطبعة الأولى ، 1416 – 1996م.

(2) المستصفى (ص 208) دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة الأولى ، 1413هـ

النظم والسياق ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ فأما ما يدل عليـــه الـــنظم والسياق فلا."[1]

فالسياق عليه عمل كبير في تحديد المعنى المراد، وفي الفتوى بالحـــل أو الفتـــوى بالحرمة، ونحن لا نقول إنّ البلاغة هي العمدة والطريق الأوحد للاستنباط، فهذا لا يقول به أحد، بل الذي نذهب إليه إنّ البلاغة طريق من الطرق التي تتضافر وتتعاون في الحركـــة الاستنباطية للوقوف على الحكم الشرعي، من هذه الطرق علوم اللغة العربية عامة وعلـــم البلاغة خاصة، وفي بعض الأحايين يتوقف فهم الحكم الشرعي على البلاغة.

أثر السياق في الفتوى:

ويدخل السياق في مجال الفتوى أيضا، فدلالة السياق لها بالغ الأثر في الفتـــوى، فعلى المفتي أن يكون عالما بالبلاغة فقيها بدلالة السياق وأثرها في الحكم الشرعي فالسياق يكون حاضرا جليا في العملية الافتائية، ويختلف الحكم بين القول بالحل أو الحرمة علـــى البلاغة، فعلى سبيل المثال كنايات الطلاق مثل: الحقي بأهلك فإنّ الطلاق لا يقع بها إلا إذا قصد المتكلم ونوى الطلاق أو دلّ السياق على إرادته الطلاق، فالسياق إما أن يجعل المفتي يوقع الطلاق، وإمّا ألا يوقع الطلاق.

وألفاظ الطلاق الصريح مثل هي طالق في بعض المقامات لا تفيد وقوع الطلاق وضرب ابن القيم مثلا على هذا فقال في زاد المعاد:"وكذلك إذا ضرب امرأته الطلق فسئل عنها فقال: هي طالق و لم يخطر بقلبه إيقاع الطلاق وإنما أراد أنها في طلق الولادة لم تطلق بهذا. وليست هذه الألفاظ مع هذه القرائن صريحة إلا فيما أريد بها ودلّ الســـياق عليهـــا

(1) البرهان في أصول الفقه (870/2) تحقيق : د. عبد العظيم محمود الديب الوفاء – المنصورة – مصر– الطبعة الرابعة ، 1418هـ

فدعوى أنّها صريحة في العتاق والطلاق مع هذه القرائن مكابرة ودعوى باطلة قطعـــا"[1] فالسياق هنا يجعل المرأة محرَّمة على الرجل أو يجعل عقدة النكاح قائمة. ومن يتصدى للإفتاء عليه أن يراعي سياق الفتوى فالفتوى تختلف باختلاف النية كما بينا في ألفاظ الطلاق.

وقد كتب الإمامُ القيم ابنُ القيم فصلاً في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين بعنوان: (فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.)[2] فيجب على المفتي أن يلحظ هذه السياقات المتعلقـــة بالأزمنـــة والأمكنـــة والأحوال والنيات والعرف، وهذا حبر الأمة ابن عباس-رضي الله عنهما- قـــد اســـتفتي بسؤال واحد فأجاب عنه بفَتْويينِ متناقضتين مراعاة لحال السائل، فقد ســـئل رضـــي الله عنهما عن توبة القاتل المتعمد، فأجاب مرة بالإيجاب أي: له توبة، ومرة بالنفي، والذي غير في فتواه رضي الله عنهما هو حال السائل ونيته، نقل القرطبي عن سعد بن عبيدة قال: جاء رجلٌ إلى ابن عباس، فقال: ألمن قتل مؤمنا متعمدا توبة؟ قال: لا. إلا النار. قال: فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا؟ كنت تفتينا أنّ لمن قتل توبة مقبولة، قال: إني لأحسبه رجلا مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا، قال: فبعثوا في إثره، فوجدوه كذلك، وهذا مذهب أهل السنة، وهو الصحيح."[3]

وقد سُئِل النبي صلى الله عليه وسلم سؤالا واحدا، وكانت إجابته صلى الله عليه وسلم تختلف باختلاف حال السائل، فهذا رجل على سفر يأتي طلبا للوصـــية، فكانـــت وصيته صلى الله عليه وسلم له بتقوى الله والتكبير فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَـــى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرِيدُ سَفَرًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَوْصِنِي. قَـــالَ: « أُوصِـــيكَ

---

(1) زاد المعاد في هدى خير العباد (22/3)

(2) إعلام الموقعين (3/3)

(3) الجامع لأحكام القرآن (5 /312)

بِتَقْوَى اللهِ، وَالتَّكْبِيرِ عَلَى كُلِّ شَرَفٍ » فَلَمَّا وَلَّى الرَّجُلُ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « اللهُمَّ ازْوِ لَهُ الْأَرْضَ، وَهَوِّنْ عَلَيْهِ السَّفَرَ » (1)

وتأتي امرأة تطلب الوصية فحذرها المصطفى من الكلام السيئ، ففي مسند أحمد خَرَجَ أَبُو الْغَادِيَةِ، وَحَبِيبُ بْنُ الْحَارِثِ، وَأُمُّ الْغَادِيَةِ، مُهَاجِرِينَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْلَمُوا، فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: أَوْصِنِي يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: « إِيَّاكِ وَمَا يَسُوءُ الْـأُذُنَ » (2) ويوصي جَرْمُوزًا الْهُجَيْمِيَّ بألا يكون لعانا ففي مسند أحمد مسند أن جَرْمُوزًا الْهُجَيْمِـيَّ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَوْصِنِي، قَالَ: «أُوصِيكَ أَنْ لَا تَكُونَ لَعَّانًا ». (3)

وجاءه آخر طالبا للوصية فأوصاه بعدم الغضب، فعَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ – رضى الله عنه – أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِلنَّبِىِّ صلى الله عليه وسلم: أَوْصِنِى. قَالَ: « لاَ تَغْضَبْ ». فَرَدَّدَ مِـرَارًا، قَالَ: « لاَ تَغْضَبْ ». (4) فالطلب واحد وهو أوصني والجواب قد اختلف باختلاف حال الشخص طالب الوصية، وقد راعى النبي صلى الله عليه وسلم حال السائل فكان الجواب متفقا مع حال السائل. وفي مجال إفتاء النبي صلى الله عليه وسلم، أفتى النبي صلى الله عليه وسلم أحد السائلين بالإباحة بينما حرّم على السائل الآخر، مثال ذلك ما أخرجه أبو داود في سننه عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ – رضى الله عنه – : أن رجُلاً سأل النبي صلى الله عليه و سلم عَنِ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ فرخَّصَ له، وأتاه آخر فسأله، فنهاه، فإذا الذي رخّص له شيخ، والـذي

(1) مسند أحمد (62/14) حديث رقم (8310) حسَّن إسناده الشيخ شعيب الأرنؤوط.

(2) مسند أحمد (27 /253) حديث رقم (16700) ضعَّف إسناده الشيخ شعيب الأرنؤوط .

(3) مسند أحمد (278/34) حديث رقم (20678) وصحَّح إسناده الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة(307/4) حديث رقم (1729) مكتبة المعارف الرياض.

(4) صحيح البخاري (5/ 2267) حديث رقم (5765) كتاب الأدب– باب الحذر من الغضب.

نهاه شابٌ."[1] وهنا قد لاحظ النبي صلى الله عليه وسلم الفروق الفردية لكـــل ســـائل فأجاب كل واحد بما يصلحه، فما يصلح للشيخ لا يصلح للشاب، وهنا قد تغيرت فتوى النبي صلى الله عليه وسلم بناء على تغير حال المستفتي، وهذا ما كان يقصده ابـــن القـــيم عندما عقد فصلا لتغيير الفتوى لاختلاف الأحوال التي تعتريها. لذا كان من الواجب على من رام تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع المستحدثة أن يكون عارفا بفقه السياق قارئا له حتى يستطيع أن ينزل الحكم الشرعي على ما أمامه من نوازل ولا يجمد على الفتـــاوى القديمة فإن ما يصلح لزمن لا يصلح لآخر والسياق الزمني والمكاني واختلاف النـــاس لـــه مدخل كبير في بناء الفتوى وهذا سر من أسرار صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومن لم يراع هذا كان جاهلا مفسدا، قال ابن القيم: "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضـــلّ وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم مِن جناية مَن طبَّ الناسَ كلهم على اخـــتلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان"[2].

وعلماء الأصول أطلقوا على السياق أسماء عدة فهو المساق عند الشاطبي رحمه الله فإنه قد استخدم كلمة المساق، وقصد بها ما قصده علماء البلاغة من الســـياق، وقسَّـــم السياق إلى سياق حالي أو المقامي، وسياق مقالي قال: "لا بدَّ من ضابط يعـــول عليـــه في مأخذ الفهم والقول في ذلك والله المستعان أن المساقات تختلـــف بـــاختلاف الأحـــوال والأوقات والنوازل، **وهذا معلوم في علم المعاني والبيان**، فالذي يكون على بـــال مـــن

---

(1) سنن أبي داود (1/726) حديث رقم (2387) كتاب الصيام- باب كراهيته للشباب- تحقيق: الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد – دار الفكر

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين (3/ 78)

المستمع والمتفهم، والالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية ـــ وإن اشتملت على جمل ـــ فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهـــم المكلف، فإن فرّق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده."[(1)] والمراد من السياق المقامي هو كل ما يحيط بعملية الكلام من متكلم ومخاطب وبيئة كلام وأي أحوال تؤثر في فهـــم المراد من الكلام وقد لخص الرازي المراد من السياق المقامي بقوله:"نريد بالسياق كل مـــا يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من أدلة أخرى."[(2)] ويُبيِّنُ الشاطبي عملَ البلاغة العربية في فقه سياق الموقف بقوله:

"إنّ علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن - فضلا عن معرفـــة مقاصد كلام العرب- إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب أو المخاطَب، أو الجميع. إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معان أخـــر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك."[(3)] أما السياق المقالي فإنّ المراد به التبصر بتراكيب الكـــلام

---

(1) الموافقات (3/ 413)

(2) المعالم في علم أصول الفقه (150) تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض ـــ عالم المعرفة القاهرة 1414هـــ 1994م

(3) الموافقات (3/ 347)

وخصائصه وسماته وصوره، وعلماء الأصول من الحنفية يسمون السياق (سياق الـــنظم)[1] ويطلقون عليه أنَّه (دلالة الحال)[2]

سادسا: عناية العلماء بالسياق:

وقد اهتم العلماء بالسياق اهتماما بالغا، ومن يُطالع كتب العلماء يجدها مشحونة بأمثلة تطبيقية لاستخدام دلالة السياق في توضيح المعنى المراد، ونذلل على هـــذا بإيجـــاز بموضعين في القرآن أحدهما لعالم متقدم من علماء الأصول والآخر لعالم متأخر أما المتقدم فهو الغزالي رحمه ونذكر ما قاله في قول الحق سبحانه وتعالى: " يَا أَيُّهَا الَّـــذِينَ آمَنُـــوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْـــتُمْ تَعْلَمُونَ" [الجمعة/9] قال الغزالي في شفاء الغليل:" فإن قيل:السياق عبارة مجملة، فما معنى السياق؟ وما مستند هذا الفهم. قلنا" المعنى به أن هذه الآية في سورة الجمعة إنمـــا نزلـــت وسيقت لمقصد وهو بيان الجمعة قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَـــوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ.. الآية"[الجمعة/9] وما نزلـــت الآية لبيان أحكام البياعات ما يحل منها وما يحرم. فالتعرض للبيع لأمر يرجع إلى البيـــع في سياق هذا الكلام يخبط ويخرجه عن مقصوده ويصرفه إلى ما ليس مقصودا به. وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقا بالمقصود، وليس يتعلق به إلا كونه مانعا للسعي الواجـــب، وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقـــت الجمعة يوافي الخلق وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمرا مقطوعا به، لا يتمارى

---

(1) يراجع كنز الوصول الى معرفة الأصول لعلي بن محمد البزدوي الحنفي المشهور بأصول البزدوي (87) مطبعة جاويد بريس – كراتشي، وأيضا أصول السرخسي(142) دار الكتب العلمية – بيروت

(2) يراجع كنز الوصول إلى معرفة الأصول (44) ، وأيضا أصول السرخسي(188/1) شرح التلويح على التوضيح (228/1) تحقيق زكريا عميرات– دار الكتب العلمية – بيروت

فيه، فعقل أن النهي عنه لكونه مانعا من السعي الواجب، فلم يقتض ذلك فسادا. ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع من الأعمال والأقوال وكل شاغل. ومن هذا القبيل قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا" [الإسراء/23] فإن الآية سيقت لقصد معلوم، وهو الحـث على توقير الوالدين وإعظامهما واحترامهما والبر والإحسان إليها، والتأفيف إيذاء، والإيذاءُ يناقض الإعظام الواجب، فالضرب وأنواع التعذيب يشتمل على مثل ذلك الإيذاء فهـو بمناقضة الواجب أولى، فقد وجد فيها العلة وزيادة، فكان ذلك اعتبارا بطريق الأولى."[1]

والآخر في السنة، أما الأول ففي قول الحق سـبحانه وتعـالى: "وَآَتِ ذَا الْقُرْبَـى حَقَّـهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا" [الإسراء/26] يقول محمد بن علي الشوكاني:

"أخرج ابن أبي حاتم عن السدي في الآية قال: والقربى قربى بني عبد المطلـب، وأقول: ليس في السياق ما يفيد هذا التخصيص، ولا دل على ذلك دليل، ومعنى الـنظم القرآني واضح إن كان الخطاب مع كل من يصلح له من الأمة؛ لأنَّ معناه أمر كل مكلف متمكن من صلة قرابته بأن يعطيهم حقهم، وهو الصلة التي أمر الله بها وإن كان الخطـاب للنبي (صلى الله عليه وسلم) فإن كان على وجه التعريض لأمته، فالأمر فيه كـالأول وإن كان خطابا له من دون تعريض، فأمته أسوته فالأمر له (صلى الله عليه وسلم) بإيتاء ذي القربى حقه أمر لكل فرد من أفراد أمته. والظاهر أن هذا الخطاب ليس خاصا بالنبي (صلى الله عليه وسلم) بدليل ما قبل هذه الآية وهي قوله) {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّـاهُ} [الإسراء/23] وما بعدها وهي قوله: {وَلَا تُبَذِّرْ تَبْـذِيرًا إِنَّ الْمُبَـذِّرِينَ كَـانُوا إِخْـوَانَ الشَّيَاطِينِ} [الإسراء/26، 27]."[2]

---

(1) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل(51-52) تحقيق: الدكتور:حمد الكبيسي . مطبعة الإرشاد – بغداد:1390هـ/ الموافق: 1971م

(2) تفسير فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير – (224/3) دار الفكر – بيروت.

ومن مراعاة السياق في البيان النبوي نذكر موقفين لعالمين جليلين من علماء السنة النبوية، الأول محيي الدين النووي رحمه الله (ت: 676هـــ) عندما كان يشرح رِوَايَة (لَعَنَ اللَّه السَّارِق يَسْرِق الْبَيْضَة أَوْ الْحَبْل فَتُقْطَع يَده) وأن هناك جَمَاعَة من شراح الحـــديث قالوا: الْمُرَاد بِهَا بَيْضَة الْحَدِيد وَحَبْل السَّفِينَة، وَكُلّ وَاحِد مِنْهُمَا يُسَاوِي أَكْثَر مِنْ رُبْـــع دِينَار، فأنكر هذا عليهم مستضيئا بالسياق وذوقه البلاغي، قال: وَأَنْكَرَ الْمُحَقِّقُونَ هَـــذَا وَضَعَّفُوهُ، فقالوا: بَيْضَة الْحَدِيد وَحَبْل السَّفِينَة لَهُمَا قيمة ظاهرة، وَلَيْسَ هَذَا السِّيَاق مَوْضِع استعمالهما، بَلْ بَلَاغَة الْكَلَام تَأْبَاهُ، وَلِأَنَّهُ لَا يُذَمّ فِي العادة مَنْ خَاطَرَ بِيَدِهِ فِي شَيْء لَهُ قَدْر، وَإِنَّمَـــا يُذَمّ مَنْ خَاطَرَ بِهَا فِيمَا لَا قَدْر لَهُ، فَهُوَ مَوْضِع تَقْلِيل لَا تَكْثِير، والصوابُ: أنَّ المراد التنبيه علـــى عظيم مَا خَسِرَ، وَهِيَ يَده، فِي مُقَابَلَة حَقِير مِنْ الْمَال، وَهُوَ رُبْع دينار، فَإِنَّهُ يُشَارِك الْبَيْضَة وَالْحَبْل فِي الْحَقَارَة، أَوْ أَرَادَ جِنْس الْبَيْض وَجِنْس الْحَبْل، أَوْ أَنَّهُ إِذَا سَرَقَ الْبَيْضَة فَلَمْ يُقْطَع جَرَّهُ ذَلِكَ إِلَى سَرِقَة مَا هُوَ أَكْثَر مِنْهَا فَقُطِعَ، فَكَانَتْ سَرِقَة الْبَيْضَة هِيَ سَبَب قَطْعه."[1]

أمَّا العالم الآخر الذي نذكره فهو ابن دقيق العيد رحمه الله (ت:702هــــ) في الحديث الذي رواه أبو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (أَثْقَلُ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ: صَلَاةُ الْعِشَاءِ , وَصَلَاةُ الْفَجْرِ. وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهَا لَأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا. وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَتُقَامُ , ثُمَّ آمُرُ رَجُلًا فَيُصَلِّي بِالنَّاسِ , ثُمَّ أَنْطَلِقُ مَعِـــي بِرِجَالٍ مَعَهُمْ حُزَمٌ مِنْ حَطَبٍ إلَى قَوْمٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ , فَأُحَرِّقُ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ بِالنَّارِ).

---

(1) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المشهور بشرح النووي على صحيح مسلم (11/183) دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة الثانية – 1392هــ

يقول رحمه الله: قوله صلى الله عليه وسلم " أثقل الصلاة " محمول على الصلاة في جماعـــة , وإن كان غير مذكور في اللفظ. لدلالة السياق عليه. وقوله عليه السلام:« لَأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا.» "[1]

سابعا: مثال لمن أغفل فقه دلالة السياق:

وإغفال السياق قد يوقع في بعض الأحيان في أخطاء كبيرة وقد يتسبب في فساد العقيدة إن كان الأمر متعلقا بالعقيدة، ومن الأمثلة الدالة على هذا ما كان من أمر الخوارج عندما أغفلوا السياق وقعوا في البدعة من حيث لم يدروا ذكر إمام المفسرين ابن جرير عن عكرمة: أنَّ نافع بن الأزرق قال لابن عباس رحمه الله: أعمى البصر أعمى القلب، يزْعُم أن قومًا يخرجون من النار، وقد قال الله جل وعز:{وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا} [المائدة/37] ؟ فقال ابنُ عبَّاسٍ: ويحك، اقرأ ما فوقها! هذه للكفّار."[2]فنافعُ بن الأزرق صوَّب نظرَه إلى قول الحق سبحانه وتعالى:"وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا" و لم يتحقق من السياق التي وردت فيه الآية الكريمة و لم يلتفت إليه لذا ذهب إلى أنَّ النار لن يخرج منها أحد، وعمَّم هذا علـــى جميع الناس حتى على من كان من المسلمين ولكنه ألَمَّ بذنب و لم تسبق له توبة و لم يكن له نصيب من الشفاعة، فساوى وبينه وبين الكافر المعاند أو الملحد الجاحد، وهما لعمـــري لا يستويان فلا يستوي من شهد إلى الله بالوحدانية ولنبيه بالرسالة, بمن كفر وأصرَّ على كفره ومات به،ولو نظر نافع بن الأزرق إلى بداية الكلام لعلم أن حديث القرآن يتنَـــزَّل علـــى الكفار الذين ماتوا على الكفر، قال تعالى:"إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَـــذَابِ يَـــوْمِ الْقِيَامَـــةِ مَـــا تُقُبِّـــلَ مِـــنْهُمْ وَلَهُـــمْ عَـــذَابٌ أَلِيمٌ"[المائدة/36]وأن الذين حكم عليهم بالخلود الأبدي في النار وليسوا بخارجين منها هم

---

(1) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (195) تحقيق العلامة أحمد شاكر– مكتبة السنة1414هـ 1994م

(2) جامع البيان في تأويل القرآن (294/10)

الكفار، ويقتضي هذا أن غير الكفار لا يتساوى معهم ولا يأخذ حكمهم، ولله در الشاطبي عندما قال عن أهل البدع:

"كلُّ خارج عن السُّنَّة ممن يدَّعي الدخول فيها والكوْنَ من أهلها لا بدَّ له مـــن تكلُّف في الاستدلال بأدلتها على خصوصات مسائلهم، وإلا كذَّب اطِّراحُها دعواهم. بل كل مبتدع من هذه الأمة إما أن يدَّعي أنه هو صاحب السُّنَّة دون من خالفه من الفِـــرق، فلا يمكنه الرجوع إلى التَّعلُّق بشبهها. وإذا رجع إليها كان الواجـــب عليـــه أن يأخـــذ الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب وكُلِّيَّات الشريعة ومقاصدها كما كان السلف الأول يأخذونها إلا أنَّ هؤلاء ــ كما يتبين بعد ــ لم يبلغوا مبلغ الناظرين فيها بإطلاق: إمَّا لعدم الرسوخ في معرفة كلام العرب والعلم بمقاصدها، وإمَّا لعدم الرسوخ في العلم بقواعد الأصول التي من جهتها تستنبط الأحكام الشرعية، وإمَّا لعدم الأمرين جميعا، فَبالْحَري أن تصير مآخذُهم للأدلة مخالفةً لمأخذ من تقدمهم من المحققين للأمرين، وإذا تقرر هذا فلا بدَّ من التنبيه على تلك المآخذ لكي تُحذر وتُتَّقى."[1] وذلك لأنَّ المبتدع يأخذ الأدلـــة مـــن أطراف العبارة الشرعية، ولا ينظر إليها نظرة كلية تكاملية فيتعامل مع العبارة الشرعية على طريقة الشاعر الذي يقول:

دع المساجد للـــعباد تسكنها ** وطف بنا حول خمار ليسقينا

ما قال ربك ويل للألى سكروا ** لكنه قال ويل للمـــصلينا

فاجتزاء النص وطلب حكم شرعي منه أمارة على الخطأ في الاستدلال، والخطأ في الاستدلال يترتب عليه خطأ في العمل، وقد أمرنا الله سبحانه بالعلم قبل العمل قال تعالى:" فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" [محمد/19]

(1) الاعتصام (2/5–6) تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان – مكتبة التوحيد.

الفصل الثاني : الدراسة التطبيقية

نماذج لدور السياق في استنباط الحكم الشرعي :

ثبت لنا مما سبق دور السياق العظيم في فقه مرامي الألفاظ، وأنَّ إغفالــه مــؤذن بالوقوع في الزلل، والآن في عجالة أجتهد في ضرب أمثلة موجزة لأهمية السياق في الدرس الأصولي ومدخليته في استنباط الحكم الشرعي.

*** الأمر بكتابة الدين:**

جاء الأمر بكتابة الدين في آية المداينة التي هي أطول آية في القرآن الكـريم قــال تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" [البقرة/282]

وصيغة اكتب من الصيغ الدالة على الأمر لا نزاع فيها، وهاء الضمير عائدة على الدين، وقد اختلف العلماء في المراد من هذه الصيغة فذهب الظاهرية والضحاك وابن جرير الطبري أن الأمر هنا للوجوب قال الطبري رحمه الله:

اختلف أهل العلم في اكتتاب الكتاب بذلك على من هو عليه، هل هو واجب أو هو ندب.فقال بعضهم: هو حق واجب وفرض لازم... وقال آخرون: كان اكتتاب الكتاب بالدين فرضا، فنسخه قوله:(فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ).[1]

والجمهور على أن الأمر هنا خرج عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي؛ لأن سياق الكلام ورد فيه قول الحق سبحانه وتعالى: (فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ) فظاهر الأمر بالكتابة أنه للندب وليس للوجوب اعتمادا على السياق المقالي للآية الكريمــة، قال أبو بكر الرازي الجصاص رحمه الله (ت: 370هـ): لا يخلو قوله تعالى: { فَاكْتُبُوهُ } إلى قوله تعالى: { وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ} [البقرة/282] وقولــه تعــالى: { وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ} من أن يكون موجبا للكتابة والإشهاد على الديون الآجلة في حــال نزولها , وكان هذا حكما مستقرا ثابتا إلى أن ورد نسخ إيجابه بقوله تعالى: { فَــإِنْ أَمِــنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ } , أو أن يكون نزول الجميع معا ; فــإن كــان كذلك فغير جائز أن يكون المراد بالكتابة والإشهاد الإيجاب لامتناع ورود الناسخ والمنسوخ معا في شيء واحد , إذ غير جائز نسخ الحكم قبل استقراره. ولما لم يثبت عندنا تاريخ نزول هذين الحكمين من قوله تعالى: { وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ} وقوله تعالى: { فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُــكُمْ

---

(1) جامع البيان في تأويل القرآن(6 / 46- 48)

بَعْضًا } وجب الحكم بورودهما معا , فلم يرد الأمر بالكتاب والإشهاد إلا مقرونا بقولـه: {فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ} فثبت بذلك أنّ الأمر بالكتابة والإشهاد ندب غير واجب.[1]

ونظر الرازي إلى فقه الصحابة والتابعين وعملهم بهذه الآية الكريمة، وأنهم يبيعون بالأثمان المؤجلة دون كتابة، فكان هذا قرينة على أن الأمر للندب وليس للوجوب؛ لأن هذه الأمـة المرحومة لا تجتمع على ضلال كما بين المصطفى ذلك في الحديث المشهور الذي رواه الترمـذي وغيره عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" :لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة" قال الرازي: "الأمر محمول على الندب، وعلى هذا جمهور الفقهـاء المجتهدين، والدليل عليه: أنّا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد، وذلك إجماع على عدم وجوبهما، ولأن في إيجابهما أعظم التشـديد علـى المسلمين، والنبي (صلى الله عليه وسلم) يقول: (بعثت بالحنيفية السهلة السمحة)" [2]

***يوصيكم الله في أولادكم:**

جاءت الآية الكريمة لبيان الحقوق وتبيين أصحاب الحقوق، وذكـر الله نصـيب الأولاد من الميراث فقال عزَّ من قائل:" يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" [النساء/11]

فالآية الكريمة تبين النصيب المفروض في الميراث، وقد خاطبـت الآيـة الكريمـة المؤمنين، أما قوله في أولادكم : فهو على حذف مضاف. أي : في أولاد موتاكم ، لأنه لا يجوز أن يخاطب الحي بقسمة الميراث في أولاده ويفرض عليه ذلك.[3] فالمعنى اللغوي للوصية يدور حول وصل شيء بشيء، قال ابن منظور:

والوَصِيَّةُ ما أَوْصَيْتَ به، وسميت وَصِيَّةً لاتصالها بأَمر الميت، وقيـل لعلـي عليـه السلام: وصِيٌّ لاتصال نَسَبِه وسَبَبه وسَمْته بنسب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسـلم وسَبَبه وسَمْته.. وأَوْصى بعضهم بعضاً ووصَى الرجلَ وَصْياً وصَلَه، ووَصَى الشيءَ بغـيره وَصْياً وصَلَه.. قال الأَصمعي: وَصَى الشيءُ يَصي إِذا اتصل، ووَصاه غيره يَصِيه وصَـله."[4]

(1) أحكام القرآن للجصاص (584/1) تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين– دار الكتب العلمية بيروت – لبنان الطبعة الأولى، 1415هـ/1994م

(2) مفاتيح الغيب – (96/7) دار الكتب العلمية – بيروت – 1421هـ – 2000 م.

(3) ينظر البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (ت:754هـ) (179/3) دار الفكر.

(4) لسان العرب (394/15)

يقول الراغبُ رحمه الله (ت:500هـ):"الوصية: التقدم إلى الغير بما يعمل به مقترنا بوعظ."(1) فالمعنى اللغوي للوصية ليس فيها دلالة على وجوب أمر الميراث، ولكن هذا إن كان فاعل الوصية من البشر، أمَّا إن كان فاعل الوصية هو الله تعالى، فإن يوصيكم حينئذ يكون أمرا، ومما يشهد لصحة هذا قول الحق سبحانه وتعالى:" قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" [الأنعام/151] هذه هي الآية الأولى من آيات ثلاثة سماها العلماء الوصايا العشر، وقد تضمنت الآية الكريمة وصايا خمسة، كلها منها ما نهى الله عنها، ونهيه تحريم لها مثل الكفر وقتل الأولاد والاقتراب من الفواحش وقتل النفس التي حرَّم الله قتلها إلا بالحق، فمعنى وصاكم فرض عليكم وأمركم. وقد نقل الرازي عن الزجَّاج رحمه الله (ت:311هـ) قوله: معنى قوله ههنا يُوصِيكُمُ أي: يفرض عليكم؛ لأنَّ الوصية من الله إيجاب، والدليل عليه قوله وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقّ ذالِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ ولا شك في كون ذلك واجبا علينا." (2)وعدل الحق سبحانه وتعالى عن الفعل يأمركم، واختار يوصيكم، لما في الوصية من التأكيد والحرص على اتباعها.(3) ومن أدوات التأكيد في الآية الكريمة تعدية فعل الإيصاء لأن الفعل يوصي يتعدي بحرف الجر اللام، ولكن في الآية الكريمة جاءت التعدية بحرف الجر (في) التي تفيد الظرفية، وإحاطة الظرف بالمظروف فكأنَّ الأولادَ صاروا ظرفا للوصية لشدة العناية بهذا الحكم الشرعي. وفي يوصيكم استعارة تبعية، حيث شبه الأمر بالوصية وذلك لما في الوصية من التأكيد عليها والحرص على القيام بها.فعدم اعتبار الاستعارة هنا فيه فوات للمقصود، ودلالة الوجوب تفوت بفوات الاستعارة.

***وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ:**

تضمَّنت سورةُ النساء الكثير من التكاليف الشرعية التي يصلُح بها شأنُ الأسرة وشأن المجتمع، ومن الأمور التي نظمتها السورة الكريمة أمور النكاح والميراث التي تنظم حياةَ المجتمع المسلم وتنقيه من الشوائب التي كانوا يسيرون عليها في الجاهلية، وقد بيَّن اللّه تعالى في بدايات هذه السورة الكريمة حكم نكاح اليتامى، وعدد من يحل من النساء وشرط لذلك تحقق العدل والإنصاف في النفقة، كما أوصى بحسن معاشرة الزوجات، وحذر من ظلمهن،

(1) مفردات ألفاظ القرآن (519/2) دار القلم ـــ دمشق

(2) مفاتيح الغيب (165/9-166)

(3) ينظر البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (180/3)

ثم بدأ الحق في ذكر النساء اللاتي لا يجوز التزوج بهن بسبب قرابة النسب أو المصـــاهرة أو الرضاع.

وبدأ الحق سبحانه وتعالى بتحريم نكاح المقت تعظيما لحق الأب وصونا للأسرة، وإعلاء لشأن المرأة حتى لا تورث كما يورث المتاع إلى غير ذلك من حكم التشريع التي لا يحيط بها إلا الله سبحانه وتعالى فقال تعالى:" وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا [النساء/22] والآية حرَّمت المرأة التي نكحها الأب، و يعلِّل الشيخ سليمان الجمل رحمه الله (ت:1204هــ) استقلال النهي بآية منفصلة وعدم انتظامها في سلك النساء التي حرمتها الآية التي تليها أن الفصل جاء مبالغة في الزجر عنه حيث كانوا مصرين على تعاطيه، قال ابن عباس رضي الله عنهما وجمهور المفسرين كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهوا عن ذلك."[1]

والنكاح في اللغة له إطلاقان: الأول العقد المبيح للعلاقة الخاصة. و الثاني العلاقـــة الخاصة التي تكون بين الرجل والمرأة. وقد اختلف العلماء في أيهما الحقيقي، وأيهما المجازي، فالحنفية قد ذهبوا إلى أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد، والحمل على الحقيقـــة أولى مـــن الحمل إلى المجاز لأنَّ المجاز لا يصار إليه إلا بدليل، وغيرهم ذهب إلى أنه حقيقة في العقـــد ومجاز في الوطء، وهناك من ذهب إلى أنَّه: حقيقة فيهما، فعلى هذا تكون هذه الكلمة مـــن الألفاظ المشتركة، والسؤال المطروح هنا أيهما المراد هنا العقد أم الوطء؟ هل موطوءة الأب بالعقد مثل من وطئها بغير عقد سواء في التحريم؟ أم أنَّ المرأة المحرمة هي من عقد عليهـــا الأب، ويشمل هذا من دخل بها ومن لم يدخل بها، وعلى اعتبار كون الكلمة مـــن قبيـــل المشترك يكون السؤال أي الحقيقتين المراد حقيقة الوطء أم حقيقة العقد؟ أم يستعمل المشترك في معنييه، "ومن مهمة البلاغي كشف العلاقة بين معاني الكلمات من جهة وضعها الدلالي واستخدامها السياقي، وإن كان المشترك اللفظي يعوِّل على السياق المقالي والمقام في تحديد المراد، فإن قضية استعمال المشترك في معنييه أشدُّ احتياجا لفهم السياق المقالي والمقام لكي نحكم على النص الذي معنا هل يتحمل كل معاني المشترك؟ هل كلُّ معاني المشترك مرادة؟ وتزدادُ قضية استعمال المشترك اللفظي في معنييه أهمية إذا علمنا أنّ لها تعلقا كبيرا بمســـائل

(1) حاشية الجمل على تفسير الجلالين (391/1) المطبعة العامرة مصر الطبعة الأولى 1303هــ

الحلال والحرام، وفي استنباط الأحكام الشرعية، حيث يقف استنباط بعض أحكام الشريعة على تدبر المعنى المراد من المشترك اللفظي."[1]

قال الحاوي من فقهاء الشافعية رحمه الله (ت:450هـ): "الدليل على أنه حقيقة قي العقد أن كل موضع ذكر الله تعالى النكاح في كتابه، فإنما أراد به العقد دون الـــوطء؛ ولأنَّ التزويج لما كان بالإجماع اسما للعقد حقيقة كان النكاح بمثابته لاشتراكهما في المعنى، ولأنَّ استعمال النكاح في العقد أكثر، وهو به أخص وأشهر، وهو في أشعار العرب أظهر:

بَنو ذارِمٍ أَكفاؤُهُم آلُ مِسمَعٍ ** وَتَنكِحُ في أَكفائِها الحَبَطاتُ."[2]

وآية النساء بدأت بتحريم نكاح المقت؛ لأنه كان فاشيا في الجاهلية، وفي تحديـــد المرأة التي يحرم نكاحها خلاف بين أهل العلم فالحنفية يجعلون كل امرأة وطئها الأب أو عقد عليها محرمة على فروعه قال الرازي: "قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يحرم على الرجل أن يتزوج بمزنيـــة أبيه، وقال الشافعي رحمة الله عليه: لا يحرم."[3] فمن خصَّ النهي بالمرأة المعقود عليها اعتمد على اعتبار أن المراد بالنهي عن النكاح أنَّه حقيقة في العقد مجاز في الوطء يكون المراد النهي عن كل امرأة يعقد عليها الأب، ذكر الشيخ رشيد رضا رحمه الله (ت:1354هـ) نقـــلا عن أستاذه الشيخ محمد عبده رحمه الله (ت:1323هـ): قال الأستاذُ الإمام: وهو الـــذي تمكن معرفته، وتبنى عليه الأحكام في الغالب،[4] بخلاف ما قاله الحنفية من أنَّ حقيقته الوطء، ويؤيد ما اختاره الأستاذ تفسير ابن عباس (رضي الله عنهما) النكاح هنا بالعقد. فقد روى ابن جرير، والبيهقي عنه أنه قال: " كل امرأة تزوجها أبوك دخل بها، أو لم يدخل بها فهي عليك حرام "، وروي ذلك عن الحسن، وعطاء بن أبي رباح."[5]

وينتصر الراغبُ لكون النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء باستعمال العـــرب الكنائي لألفاظ الجماع يقول:

---

(1) استعمال المشترك اللفظي في معنييه في ضوء البيان القرآني للباحث (145/1) مجلة قطاع كليات اللغة العربية والشعب المناظرة لها ــ العدد الخامس 2011،2010م

(2) الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي (7/9) دار الكتب العلمية سنة النشر: 1419هـ / 1991

(3) مفاتيح الغيب (15/10)

(4) أي: كونه حقيقة في العقد مجاز في الوطء .

(5) تفسير المنار (380/4) الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ 1990م

"أصلُ النكاح للعقد، ثمَّ استعير للجماع، ومحالٌ أن يكون في الأصل للجماع، ثم استعير للعقد؛ لأنَّ أسماء الجماع كلها كنايات لاستقباحهم ذكره كاستقباح تعاطيه، ومحال أن يستعير من لا يقصد فحشا اسم ما يستفظعونه لما يستحسنونه."(1)

ومن أجل فقه معنى كلمة النكاح في آية النساء كان لزاما علينا أن نتتبع الاستعمال القرآني لمادة النكاح وفاء لما تقتضيه الحركة الاستنباطية، من أجل الوقوف على التكامل الدلالي للنصوص لأنَّ العملية الاستنباطية تقتضي أن تكون النظرة للنصوص نظرةً كلية تكاملية، وهذا المنهج هو منهج علماء الإسلام، عند النظر إلى القرآن الكريم أو السنة المطهرة يقول ابن حزم الأندلسي الظاهري رحمه الله (ت:456هـ):"والحديث والقرآن كله كاللفظة الواحدة فلا يحكم بآية دون أخرى ولا بحديث دون آخر بل بضم كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكَّم بلا دليل."(2) وكلمة النكاح في الذكر الحكيم لها عدة استعمالات فهي تأتي بمعنى العقد مثل قول الحق سبحانه وتعالى: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا" [البقرة/221] كما تأتي بمعنى الجماع كما في قول الحق سبحانه وتعالى:" فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" [البقرة/230] فمعنى تنكح هنا أي يحصل جماع كامل بينهما قبل أن تطلق وتعود لزوجها، فمن طلق طلق امرأته ثلاثاً لم يحل له زواجها إلا بعد أن يتزوجها زوج آخر زواجاً صحيحاً يطؤها فيه وطئا كاملا، ثم يطلقها فالنكاح هنا بمعنى الجماع الكامل، ويشهد لهذا الحديث المتفق عليه عَنْ عَائِشَةَ – رضى الله عنها – جَاءَتِ امْرَأَةُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِىِّ النَّبِىَّ – صلى الله عليه وسلم – فَقَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَنِى، فَأَبَتَّ طَلاَقِى، فَتَزَوَّجْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الزَّبِيرِ، إِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ هُدْبَةِ الثَّوْبِ. فَقَالَ: «أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِى إِلَى رِفَاعَةَ؟ لاَ حَتَّى تَذُوقِى عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ.»(3) وروى أحمد في مسنده بسنده عَنْ أم المؤمنين عَائِشَةَ رضي الله عنها، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " الْعُسَيْلَةُ هِيَ الْجِمَاعُ ".(4) فقد شرط النبي صلى الله عليه وسلم لعود المرأة إلى زوجها الأول رفاعة أن تذوق عسيلته وهو أيضا يذوق

---

(1) مفردات ألفاظ القرآن ــ نسخة محققة – (2 /452)

(2) الإحكام في أصول الأحكام (118/3) دار الحديث – القاهرة– الطبعة الأولى–1414هـ1984م.

(3) اللفظ للبخاري (2/ 933) حديث رقم (2496) كتاب الشهادات باب شهادة المختبي ــ تحقيق الأستاذ مصطفى البغا ــ دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987م

(4) مسند أحمد (388/40) حديث رقم (24331) تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرين ــ مؤسسة الرسالة ــ الطبعة: الأولى ، 1421 هـ – 2001 م

عسيلتها، فإذا حصل ذلك وتم حلّت لزوجها الأول إذا فارقها الثاني بأي سبب من أسباب المفارقة، أما قبل ذلك فلا، والعرب تسمي كل ما تستلذه عسلا، فالعقد وحده لا يبيح الرجعة إلى الزوج الأول وإنما الذي يبيح ذلك هو الوطء بعد العقد.

وفي قول الحق سبحانه وتعالى:{ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ}[النساء/6] ليس المراد من النكاح العقد، فالآية تتحدث عن الزمن الذي يبدأ فيه وصي اليتيم بدفع ماله إليه، والزمن هو بلوغ اليتيم سن التكليف الشرعي ودخوله في زمرة الرجال إن كان رجلا، أو بلغت مبلغ النساء إن كانت فتاة، فبلوغ النكاح يراد به بلوغ الحلم، وهو وقت ابتداء جريان القلم وثبوت التكاليف الشرعية، فإن تبين الوصي رشد اليتيم دفع إليه ماله، و لم يشترط أحد زواج اليتيم حتى يأخذ ماله فهذا ما لم يقل به أحد، وعلى هذا فالنكاح هنا لا يراد به العقد.

ويأتي قول الحق سبحانه وتعالى في سورة النور:{ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ} [النور/3] وقد اختلف أهل العلم في هذه الآية إلى فريقين: فريق يرى أن المراد بالنكاح هنا هو عقد التزويج، ويأتي على رأس هذا الفريق ابن تيمية وابن القيم، يقول ابن القيم: وكما فُهم من قوله تعالى:{ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً} أنه العقد، وفهم آخرون أنه نفس الوطء، وفهم الأولين أصوب لخلو الآية عن الفائدة إذا حمل على الوطء."(1) وبالغ ابنُ القيم في رفض حمل النكاح في الآية على الوطء فقال: "وأضعف منه حمل النكاح على الزنى إذ يصير معنى الآية: الزاني لا يزني إلا بزانية أو مشركة والزانية لا يزني بها إلا زان أو مشرك، وكلام الله ينبغي أن يُصان عن مثل هذا."(2)

ويسير الطاهر بن عاشور رحمه الله (ت:1393هـ) في قافلة العلماء الذين ذهبوا إلى أن النكاح هنا المراد به عقد الزواج يقول: "النكاح هنا عقد التزوج كما جزم به المحققون من المفسرين مثل الزجاج والزمخشري وغيرهما.

وأنا أرى لفظ النكاح لم يوضع و لم يستعمل إلا في عقد الزواج وما انبثق زعم أنه يطلق على الوطء إلا من تفسير بعض المفسرين قوله تعالى:{فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا

---

(1) الصواعق المرسلة(2 /572) تحقيق د: علي الدخيل ــ دار العاصمة – الرياض الطبعة الثالثة ، 1418 – 1998م

(2) زاد المعاد في هدي خير العباد (7/4)

غَيْرَهُ} [البقرة/230] بناء على اتفاق الفقهاء على أنَّ مجرد العقد على المرأة بزوج لا يحلها لمن بَتَّها إلا إذا دخل بها الزوج الثاني. وفيه بحث طويل، ليس هذا محله."[1]

والفريق الثاني: يرى أن النكاح في الآية هو الجماع، وإمام هذا الفريق ورافع لوائه حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما وسعيد بن جبير وعكرمة ومجاهد،رضي الله عن الجميع.

روى الطبري في تفسيره عن ابن عباس، قوله:(الزَّانِي لا يَنْكِحُ إلا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً) قال: الزاني من أهل القبلة لا يزني إلا بزانية مثله أو مشركة، قال: والزانية من أهل القبلة لا تزني إلا بزان مثلها من أهل القبلة أو مشرك من غير أهل القبلة.[2] وبمثل هذا قال القونوي عصام الدين إسماعيل الحنفي (ت:1195هـــ) قال:المراد بالنكاح الـــوطء، والمعـــنى: ولا تنكحوا ما وطء آباؤكم فتثبت حرمة المصاهرة بالزناء عندنا خلافا للشـــافعي."[3] فالآيـــة الكريمة قد بشعت من أمر الزنا، وغلظت من أمره، ونفت الإيمان عن الزاني حال زناه فهو زانٍ والمرأة زانية، ولم يسمها بالمؤمن والمؤمن كما في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ – رضى الله عنه – قَالَ النَّبِىُّ – صلى الله عليه وسلم –:« لاَ يَزْنِـــي الزَّانِى حِينَ يَزْنِى وَهْوَ مُؤْمِنٌ..»[4] فالزاني لا يخالط إلا من هي على وصف حاله من الفسق والفجور أو مشركة تكفر بالله فهذا تبشيع وتنفير للزنا، فالمرأة التي ترضى بهذا إما أن تكون فاجرة متاعا لكل الناس أو مشركة لا ينهاها دينها عن الزنا فهي تحت أي رجل، وكذلك المرأة الزانية هي فراش لرجل فاسق دنيء أو يستعملها ويستمتع بها رجل مشرك بالله كافر، وفي هذا تنفير للمرأة أن تكون فراشا لأحد هذين الرجلين.

قال القرطبي رحمه الله (ت:323هـــ): "مقصد الآية تشنيع الزنى وتبشيع أمـــره وأنه محرم على المؤمنين واتصال هذا المعنى بما قبل حسن بليغ ويريد بقوله { لا يَنْكِحُ } أي" لا يطأ فيكون النكاح بمعنى الجماع، وردد القصة مبالغة وأخذا من كلا الطـــرفين، ثم زاد تقسيم المشركة والمشرك من حيث الشرك أعم في المعاصي من الزنى، فالمعنى: الزاني لا يطأ في وقت زناه إلا زانية من المسلمين، أو من هي أحسن منها من المشركات، وقد روي عن ابن عباس وأصحابه أن النكاح في هذه الآية الوطء.[5] وبمثل هذا قال أبو حيَّان في البحر رحمه

(1) التحرير والتنوير المجلد الثامن (153/18) دار سحنون للنشر والتوزيع – تونس

(2)جامع البيان في تأويل القرآن– (100/19)

(3) حاشية القونوي على تفسير البيضاوي (80/7) دار الكتب العلمية.

(4) صحيح البخاري (875/2) حديث رقم (2343) كتاب المظالم– باب النهى بغير إذن صاحبه.

(5) الجامع لأحكام القرآن (167/12) دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان 1405 ه – 1985 م

الله (ت:745هـ): " الظاهر أنه خبر قصد به تشنيع الزنا وأمره، ومعنى {لا يَنكِحُ} لا يطأ وزاد في التقسيم، فالمعنى: أن الزاني في وقت زناه لا يجامع إلاّ زانية من المسلمين أو أخس منها وهي المشركة."(1) ورجح الشيخ الشعراوي رحمه الله (ت:1419هـ) هذا فقال: " والنكاح هنا يُطلق فينصرف إلى الوطء والدخول، وقد ينصرف إلى العقد، إلا أن انصرافه إلى الوطء والدخول - أي العملية الجنسية - هو الشائع والأوْلى، لأن الله حينما يقول: " الزاني لا ينكح إلا زانية " معناها أنّه ينكح دون عقد وأن تتم العملية الجنسية دون زواج."(2)

ومن المعلوم أنَّ نكاح المشركات بمعنى العقد قد حُرِّم في سورة البقرة، وأيضا عقد نكاح الكفار على بنات المسلمين محرم أيضا حتى لو كانت المرأة المسلمة زانية فإنهم قد أجمعوا على عدم نكاح الكافر لها،، وأيضا من كان عفيفا وعقد على زانية لا يطلق عليه أنه زان فيحد، ولا يسمى كافرا فيقام عليه حد الردة، فلم يتبق إلا أن يكون النكاح في هذه الآية الكريمة بمعنى الجماع، وهذا ما مال إليه شيخ المفسرين الطبري وسطره بقوله:

قال أبو جعفر: وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب، قول من قال: عنى بالنكاح في هذا الموضع الوطء، وأن الآية نزلت في البغايا المشركات ذوات الرايات; وذلك لقيام الحجة على أن الزانية من المسلمات حرام على كل مشرك، وأن الزاني من المسلمين حرام عليه كل مشركة من عبدة الأوثان، فمعلوم إذ كان ذلك كذلك، أنه لم يُعْن بالآية أن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا ينكح إلا بزانية أو مشركة، وإذ كان ذلك كذلك، فبين أن معنى الآية: الزاني لا يزني إلا بزانية لا تستحلّ الزنا أو بمشركة تستحله.(3)

وفي هذا ردٌّ على الراغب الأصفهاني الذي ذهب إلى أنَّ النكاح لا يكون إلا حقيقة في العقد؛ لأنَّه بنى هذا على أساس أن أسماء الجماع كلها كنايات، وهذا قول لا يسلَّم له ولا نتابعه عليه، لأنَّ أسماء الجماع منها الحقيقة ومنها الكناية، وفي استفهام النبي لماعز بن مالك عندما أتى مُقِرًّا بكبيرة الزنا طالبا التطهير بالحدِّ لخير دليل على أنَّ أسماء الجماع منها ما هو كنائي ومنها ما هو حقيقي، والمقام هو الذي يحدد اللفظ المناسب، وأن استخدام ألفاظ الكناية في المقامات التي لا تتطلب اللفظ الحقيقي لا يجوز. ونص الحديث "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ –

(1) تفسير البحر المحيط (6 / 426) دار الفكر.

(2) تفسير الشعراوي (خواطر حول القرآن الكريم)- (2091/4) دار أخبار اليوم راجع أصله وخرج أحاديثه أ.د: أحمد عمر هاشم رئيس جامعة الأزهر الأسبق. 1991م

(3) جامع البيان في تأويل القرآن- (19 /101)

رضى الله عنهما – قَالَ: لَمَّا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ لَهُ: « لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ غَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ؟ ». قَالَ: لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «أَنِكْتَهَا؟ » لاَ يَكْنِــي. قَالَ: فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ."[1]فعندما تقتضي المصلحة إيراد لفظ الجماع بحقيقته دون كنايته تكون البلاغة في اصطفائه واستعماله، وفي حديث ماعز الأمر يتعلق بإقامة حد الرجم الذي هو إزهاق النفس، والنبي صلى الله عليه وسلم في هذا المقام هو القاضي ومن مهام القاضي أن يدرأ الحد عن صاحبه بأدنى شبهة، و الرجل قد يكون اعترف على نفسه بالزنا، و لم يقم بحقيقة الزنا لأنه يجهله فقد يكون قام بتقبيل المرأة أو معانقته، وظنَّ أن هذا الذي أتى به هو الزنا فأتى لكي يقام عليه الحد، وهو لم يقع فيه. لذا وضح له النبي الأمر بهذه الكلمة، وعلى هذا فالذي نرجحه في آية النور ما رجَّحه حبرُ الأمة ابن عباس رضي الله عنهما وهو من دعا له النبي صلى الله عليه وسلم، فالنكاح هنا بمعنى الجماع والعرب تستعمل النكـــاح بمعـــنى الجماع كثيرا وذلك مثل قول الفرزدق:[الطويل]

وَذاتِ حَليلٍ أَنكَحَتها رِماحُنا ** حَلالاً لِمَن يَبني بِها لَم تُطَلَّقِ

فالمسبية لا يعقد عليها بل تسترق بملك اليمين، فأنكحتها رماحنا هنا بمعنى أباحت جماعها، وعلى اعتبار النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد يكون هذا المجاز من قبيل المجاز المرسل الذي علاقته السببية؛ لأن العقد سبب للوطء، وتكون الآية قد جرت على كـــون النكاح حقيقة في الوطء.. ورفض ابن القيم وحدته في الرفض يبطلها ما ذهب إليه ابن عباس رضي الله عنهما إذ لو كان الأمر كما زعم ابن القيم لصان حبرُ الأمة ابن عباس –رضي الله عنهما– القرآن عن هذا ونزَّه، وابن عباس من أعلم الصحابة بالتفسير ومن فقهاء الصحابة، وله دعا النبي صلى الله عليه وسلم، وابن عباس من العرب الأقحاح الذين يستشهد بكلامهم ورواياتهم، وقد قال الحسن فيه: كان رضي الله عنه مِثَجّاً يَسِيلُ غَرْباً.[2]

وإذا عدنا إلى آية النساء فإنّنا نرى أنّ الراجحَ كونُ النكاح يشمل العقد والجماع معًا، فتحرم المرأة التي عقد عليها الأب سواء أدخل بها أم لم يدخل، كما تحرم المرأة الـــتي وطئها الأب بغير نكاح، على رأي الحنفية، ويمكن تخريج هذا على رأي الشافعية أيضا لأن

(1) صحيح البخاري (6/2502) حديث رقم (6438) كتاب الحدود– باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت؟.

(2) كان مِثَجّاً أي: كان يصُبُّ الكلام صَبّاً، شبَّه فصاحته وغَزارةَ منطقه بالماء الثَّجُوجِ، والمِثَجُّ بالكسر من أبنية المبالغة. لسان العرب (2/221) والغَرْبُ أحدُ الغُرُوبِ، وهي الدُّمُوع حين تجري يُقال: بعينه غَرْبٌ، إذا سالَ دَمْعُها ولم ينقطعْ، فشبَّه به غَزارَة علمه، وأنه لا ينقطع مَدَدُه وجَرْيُه. لسان العرب (1/642)

الشافعية يرون في كلمة النكاح إما أن تكون حقيقة في العقد مجاز في الوطء وهم قد أجازوا الجمع بين الحقيقة والمجاز في تركيب واحد.

قال الزركشي في البحر المحيط :

"في استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مثل أن يطلق النكاح , ويريد بـه العقـد والوطء جميعا , وفيه الحالان السابقان من الاستعمال والحمل. أما الاستعمال ففيه مذاهب: أحدها: وهو مذهب الشافعي وجمهور أصحابنا كما قاله النووي في باب الأيمـان مـن " الروضة " جواز إرادة الحقيقة والمجاز بلفظ واحد."[1]

وفي آية نقض الوضوء باللمس في قول الحق سبحانه وتعالى:" أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَـاءَ" [النساء/43] أخذ الشافعية بالجمع بين الحقيقة والمجاز فقالوا بنقض الوضوء بالمس الظاهري وبالجماع، قال الزركشي:

"وقال إمامُ الحرمين وابن القشيري: إنَّه ظاهر اختيار الشافعي، فإنه قال في مفاوضة له في آية اللمس: هي محمولة على الجسِّ باليد حقيقة، وعلى الوِقاعِ مجازا."[2] وعلى هـذا فتحرم منكوحة الأب في جميع أحوالها: عقد عليها و لم يدخل بها، عقد عليها ودخل بهـا، جامعها دون عقد سواء أكان الوطء وطء شبهة أو وطء معصية.

وإذا خرجوا النكاح على أنه من الألفاظ المشتركة فإنه أيضا من الجائز أن يـراد بالمشترك كل واحد من معنييه أو معانيه بطريق الحقيقة إذا صحَّ الجمع بينهما وهنا يصـحُّ الجمع بينهما. ويترتب على هذا أنَّ المرأة التي وطئها الأب بملك اليمين تدخل في التحـريم على هذا التخريج الذي رجحناه، وكذلك من وطئها بشبهة، ومن قال إن المراد بالنكـاح العقد فإنَّ الأمة التي وطئها الأب أو المرأة التي وطئها الأب بشبهة لا يتناولها التحريم، وهذا ما لا نقول به؛ لأنَّ السياق يأباه.

*** قول النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة (سلوني):**

وتدبر فعل الأمر من أشد الأمور طلبا لفقه السياق لكثرة الدلالات التي يأتي لها فعل الأمر، فهناك الكثير من القرائن التي تصرف فعل الأمر عن دلالته وعدم التبصر للسياق الذي ورد فيه الأمر وعدم التنبه لوجود القرينة الصارفة من عدمه يسبب عدم فهم المراد من فعل

---

(1) البحر المحيط (1/ 503)

(2) المرجع السابق.

الأمر، نضرب لهذا مثالا بالحديث الذي رواه البخاري في سنده المتصل عَنْ أَبِى مُوسَى قَالَ: سُئِلَ النَّبِىُّ – صلى الله عليه وسلم – عَنْ أَشْيَاءَ كَرِهَهَا، فَلَمَّا أُكْثِرَ عَلَيْهِ غَضِبَ، ثُـمَّ قَـالَ لِلنَّاسِ: « سَلُونِى عَمَّا شِئْتُمْ ». قَالَ رَجُلٌ مَنْ أَبِى قَالَ: « أَبُوكَ حُذَافَةُ ». فَقَامَ آخَرُ، فَقَالَ: مَنْ أَبِى يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ فَقَالَ: « أَبُوكَ سَالِمٌ مَوْلَى شَيْبَةَ». فَلَمَّا رَأَى عُمَرُ مَا فِى وَجْهِهِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ."[1]

فهذا الحديث يذكر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجلان من الصحابة عن أسماء آبائهم، وفي رواية أنس كان السائل رجلا واحدا فعَنْ أَنَسٍ – رضى الله عنه – قَـالَ سَأَلُوا النَّبِىَّ – صلى الله عليه وسلم – حَتَّى أَحْفَوْهُ بِالْمَسْأَلَةِ، فَصَعِدَ النَّبِىُّ – صلى الله عليه وسلم – ذَاتَ يَوْمٍ الْمِنْبَرَ، فَقَالَ: « لاَ تَسْأَلُونِى عَنْ شَىْءٍ إِلاَّ بَيَّنْتُ لَكُمْ ». فَجَعَلْتُ أَنْظُـرُ يَمِينًا وَشِمَالاً، فَإِذَا كُلُّ رَجُلٍ رَأْسُهُ فِى ثَوْبِهِ يَبْكِى، فَأَنْشَأَ رَجُلٌ كَانَ إِذَا لاَحَى يُدْعَى إِلَـى غَيْرِ أَبِيهِ، فَقَالَ: يَا نَبِىَّ اللَّهِ مَنْ أَبِى؟ فَقَالَ: «أَبُوكَ حُذَافَةُ». ثُمَّ أَنْشَأَ عُمَرُ فَقَالَ: رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالإِسْلاَمِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولاً، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ. فَقَالَ النَّبِىُّ – صـلى الله عليه وسلم – « مَا رَأَيْتُ فِى الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَالْيَوْمِ قَطُّ، إِنَّهُ صُوِّرَتْ لِى الْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَتَّـى رَأَيْتُهُمَا دُونَ الْحَائِطِ ». قَالَ قَتَادَةُ يُذْكَرُ هَذَا الْحَدِيثُ عِنْدَ هَذِهِ الآيَةِ: (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) [المائدة/101].[2]

وهناك روايات أخرى للحديث ذكرها البخاري في صحيحه في كل رواية تحمـل مشهدا غير موجود في رواية أخرى ففي رواية البخاري عن أَنَسِ بْنُ مَالِكٍ نـرى تحديـدا للوقت الذي خرج فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس، وذكرا لحديث الساعة ومـا فيها أهوال عظام وأحداث جسام فعن أنس رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليـه وسلم – خَرَجَ حِينَ زَاغَتِ الشَّمْسُ فَصَلَّى الظُّهْرَ، فَقَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ، فَذَكَرَ السَّاعَةَ، فَذَكَرَ أَنَّ فِيهَا أُمُورًا عِظَامًا ثُمَّ قَالَ: « مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَىْءٍ فَلْيَسْأَلْ، فَلاَ تَسْأَلُونِى عَنْ شَىْءٍ إِلاَّ أَخْبَرْتُكُمْ مَا دُمْتُ فِى مَقَامِى هَذَا »[3].

وفي رواية عبد الله بن قيس (أبي موسى الأشعري) ذكر لأمور وقعت من صحابة رسول الله رضوان الله عليهم مع النبي وأنه كرهها صلى الله عليه وسلم وغضب، ولما غضب

(1) صحيح البخاري (1/ 47) حديث رقم (92) كتاب العلم – باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره.

(2)صحيح البخاري (6/2597) حديث رقم (6678) كتاب الفتن – باب التعوذ من الفتن.

(3)صحيح البخاري (1/ 200) حديث رقم (515) كتاب مواقيت الصلاة–باب وقت الظهر عند الزوال.

صلى الله عليه وسلم قال سَلُونِى، فقام الصحابي الجليل عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُذَافَةَ يسأله، فعَنْ أَبِى مُوسَى الأَشْعَرِىِّ قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – عَنْ أَشْيَاءَ كَرِهَهَا، فَلَمَّا أَكْثَرُوا عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ غَضِبَ، وَقَالَ: « سَلُونِى ». فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِى قَالَ: «أَبُوكَ حُذَافَةُ» (1) فالنبي صلى الله عليه وسلم صعد المنبر، وذكر أحوال الساعة وما فيه من هول عظيم وخطب جسيم، وقد أكثر الناس عليه في السؤال حتى غضب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن سجاياه صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن لينتصر لنفسه قط، ولم يكن يغضب لنفسه ولا للدنيا ولكن كان غضبه لله سبحانه وتعالى، فإكثار المسألة على النبي صلى الله عليه وسلم حتى يصل لدرجة الغضب وبكاء الصحابة رضوان الله عليهم خوفا مما حذّرهم النبي صلى الله عليه وسلم من حديثه عن الساعة وأهوالها، وغضبه صلى الله عليه وسلم الذي يؤذن بأن بغضب الله تعالى لغضب نبيه وقد كان هذا الأمر ماثلا في أذهان الصحابة رضوان الله عليهم، فقد روى البخاري في صحيحه حديثا دار بين الفاروق عمر رضي الله عنه وابنته حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها "فَدَخَلْتُ عَلَى حَفْصَةَ فَقُلْتُ: أَىْ حَفْصَةُ، أَتُغَاضِبُ إِحْدَاكُنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – الْيَوْمَ حَتَّى اللَّيْلِ فَقَالَتْ نَعَمْ. فَقُلْتُ خَابَتْ وَخَسِرَتْ، أَفَتَأْمَنُ أَنْ يَغْضَبَ اللَّهُ لِغَضَبِ رَسُولِهِ – صلى الله عليه وسلم – فَتَهْلِكِينَ. (2)

والمسلمون مأمورون بتوقير الرسول صلى الله عليه وسلم وتعزيره، وعدم رفع الصوت في حضرته وعدم تقديم أمر بين يديه، امتثالا لقول الحق سبحانه وتعالى:" إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" [الفتح/8، 9] وقوله سبحانه وتعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ" [الحجرات/1، 2]

والحديث الذي معنا يصوّر لنا أن الرسول وصل لدرجة الغضب من كثرة إلحاح الناس عليه في المسألة، وأنّه قد حصل له صلى الله عليه وسلم المشقة والأذى من الإكثار عليه فكل هذا يدل على أن الأمر الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم (سَلُونِى) ليس على حقيقته بل هو للإنكار عليهم صنيعهم، وهذا الأمر (سَلُونِى) قاله غضبا عليهم، ولذا لما قام حذافة

---

(1) صحيح البخاري (2659/6) حديث رقم (6861) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة – باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه.

(2) صحيح البخاري (871/2) حديث رقم (2336) كتاب المظالم – باب الغرفة والعلية المشرفة في السطوح وغيرها.

يسأل عن والده نزل قول الحق سبحانه وتعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ" [المائدة/101] ذكر الطبري أن "ابن عون، قال: سألت عكرمة مولى ابن عباس عن قوله:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ "، قـــال: ذاك يوم قام فيهم النبي صلى الله عليه وسلم فقال: لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به! قـــال: فقام رجل، فكره المسلمون مَقامه يومئذ، فقال: يا رسول الله، من أبي؟ قال: أبوك حذافة، قال: فنزلت هذه الآية.[1]

وذكر البخاري أن قَتَادَة كان يذْكُرُ هَذَا الْحَدِيثُ عِنْدَ هَذِهِ الآيَةِ (لَا تَسْأَلُوا عَـــنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) [المائدة/101] فعدم صرف فعل الأمر عن دلالتـــه، والعمـــل بظاهره كان سببا في نزول آية المائدة.

* **إنما أنا أشفع**

روى البخاري بسنده المتصل عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ زَوْجَ بَرِيرَةَ كَانَ عَبْدًا يُقَالُ لَهُ مُغِيثٌ كَأَنِّى أَنْظُرُ إِلَيْهِ يَطُوفُ خَلْفَهَا يَبْكِى، وَدُمُوعُهُ تَسِيلُ عَلَى لِحْيَتِهِ، فَقَالَ النَّبِىُّ – صلى الله عليه وسلم – لِعَبَّاسٍ: « يَا عَبَّاسُ أَلاَ تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثٍ بَرِيرَةَ، وَمِنْ بُغْضِ بَرِيرَةَ مُغِيثًا ».

فَقَالَ النَّبِىُّ صلى الله عليه وسلم: « لَوْ رَاجَعْتِهِ ». قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَأْمُرُنِى قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ ». قَالَتْ: لاَ حَاجَةَ لِى فِيهِ.[2]

الحديث الذي معنا يقص علينا قصة امرأة نالت حريتها بينما زوجها ما زال في أسر الرق، وبالحرية ينفسخ النكاح إلا إذا أمضته المرأة، وهنا المرأة بغضت زوجها ولا تريـــد أن تصحب معها من الزمن الماضي ما يذكرها فطفق الرجل يجوب طرقات المدينة خلفها يبكي ودموعه تبلل لحيته وهي لا ترق له ولا تلين، ويرى النبي صلى الله عليه هذا فـــيرق لحـــال الرجل ويريد التدخل له حتى يجمعه على من يحب، فيقابل بريرة ويشفع لمغيث عندها بقوله: (لَوْ رَاجَعْتِهِ) وهذه الصيغة وإن لم تكن من صيغ الأمر المشهورة[1] ولكنها تدل عليه، قـــال ابن حجر العسقلاني رحمه الله (ت:852هـــ):

---

(1) جامع البيان في تأويل القرآن (101/11)

(2) صحيح البخاري (2023/5) حديث رقم (4979) كتاب الطلاق – باب شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

(1) يأتي الأمر بصيغ تدل عليه كفعل الأمر أو اسم الفعل أو المصدر المنوب عن فعل الأمر أو المضارع المقترن بلام الأمر.

"وفيه إشعار بأنَّ الأمر لا ينحصر في صيغة افعل؛ لأنه خاطبها بقوله: لو راجعتــه، فقالت: أتأمرني؟ أي: تريد بهذا القول الأمر فيجب عليَّ."(1)

وفي اختيار هذه الصيغة للأمر دون صيغ الأمر المشهورة الدالة على الطلب جزما تلطفٌ النبي صلى الله عليه وسلم في مخاطبة بريرة؛ لأنَّه صلى الله عليه وسلم شافعٌ في هـــذه المسألة، والشافع يعرض عرضا ولا يأمر أمرا؛ لأنَّ العرض أقرب قبولا للنفس البشرية مـــن الأمر المباشر؛ لأنَّ فيه لين وتلطف في الطلب، وبريرة امرأة فقيهة بصيرة باللسان العـــربي، أرادت أن تعلم مدى دلالة الأمر في طلب النبي صلى الله عليه وسلم، ولذا سألت النبي صلى الله عليه وسلم باستفهام محذوف الهمزة: تَأْمُرُنِى؟ لأنَّ صيغة الأمر لها الكثير من المعاني فهناك المعنى الحقيقي حيث تدل على طلب الفعل، ومعانٍ أخرى مجازية أوصلها بعض الأصوليون إلى ست وعشرين معنى نذكر منها الندب، الإباحة، التهديد، الإرشاد، التسوية، الـــدعاء، التمني، الترجي، التعجيز، التحقير، التسخير...إلخ

ومجيء الأمر دون أن يقترن بما يصرفه عن دلالة الوجوب فإنه يســـتلزم وجـــوب الفعل، وبريرة هنا رضي الله عنها تريد أن تعرف حديث النبي صلى الله عليه وسلم له هـــل يخرج مخرج الفتيا أو هو قضاء أو هو شفاعة؟ لذا وقفت تستفسر عن طلب النبي صلى الله عليه وسلم المراجعة هل يقع في دائرة الأمر الذي لا محيد لها عن فعله امتثالا لقـــولِ الحـــق سبحانه وتعالى:" وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا" [الأحزاب/36] أم أنَّ الأمرَ يقع في دائرة الشفاعة، والشفاعة قد تقبل أو لا تقبل؟ لذا توجهت بالسؤال للنبي صلى الله عليـــه وسلم (تَأْمُرُنِى؟)، أي: إنْ كان هذا أمرا فلا بدَّ أن أسمع له وأن أطيع، وهذا يدل على مدى فقهها رضي الله عنها، فلما بيَّن لها النبي صلى الله عليه وسلم أنه شافع وليس قاضيا آمرًا لم تقبل شفاعته ورفضت العودة إلى مغيث، فهنا السياق بيَّن دلالة اللفظ، ووجهت دلالة الأمر وصرفته عن الحقيقة إلى المجاز، وقد بيَّن هذا السياق الاستفهام، ولو لم تسأل رضي الله عنها لحملت الأمر على الوجوب، ولكن من فقهها أن سألت المصطفى صلى الله عليه وسلم حتى تستطيع أن تسبين دلالة المعنى وتقف على فقه المعنى، ويظهر مدى عنايتها بالسياق الـــذي يوجه دلالة الأمر؛ لأنها تعي أن صيغة الأمر المجردة عن القرائن تقتضي الوجوب، واستفهامها يعني هل صيغة الأمر خالية من القرائن التي تصرفها أو أن هناك قرائن أخرى تخرج دلالـــة

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري (409/9) دار المعرفة– بيروت.

الأمر إلى أودية أخرى غير دلالتها الحقيقة، فلما تبينت فقه الدلالة استطاعت أن تبين عـــن موقفها الرافض لاستمرار الزيجة قائلة: لاَ حَاجَةَ لِي فِيهِ.

خـــــاتمة :

الْحَمْدُ للهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ، وَلَهُ الحَمْدُ فِي الآخِرَةِ، وَهُـــوَ الحَكِيمُ الخَبِيرُ، والصلاة والسلام على السِّراج المنير، صاحب لواء الحمد، نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الكرام البررة.

وبعد :

فقد أذن الله سبحانه بانتهاء رحلة هذا البحث و بوضع عصا الترحال عن عواهلنا، ويطيب لنا أن نرصد جملة من النتائج التي انتهى إليها هذا البحث؛ وخلص إليها منها:

- أظهر البحث مدى أهمية البلاغة العربية ومدخليتها في استنباط الأحكام الشرعية.
- حاجة كل من الأصولي والفقيه إلى البلاغة العربية؛ لأنها شرط لمن أراد فهم الشريعة لأن نصوص الشرعية محل نظر الفقيه ولذا كان لزاما عليه فقه العلاقة بين اللفظ والمعنى ومراعاة سياق التركيب وخواصها وصورها.
- أكّد هذا البحث العلاقة بين علمي أصول الفقه والبلاغة العربية فالغاية التي تجمعهمـــا واحدة، وهذه الغاية هي قراءة كتاب الله وسنة نبيه من أجل بيان أسرارهما وجني ثمارهما.
- أنّ فهم البلاغيين للسياق وتطبيقاتهم له تجعلهم أسبق ممن تزعم نظرية السياق في الغرب.
- أنّ السياق عليه عمل كبير في تحديد المعنى المراد، وتوجيه دلالات الألفاظ.
- أنّ فقه السياق ضروري لإتمام العملية الاستنباطية، ومن رام الاستنباط دون أن يفقـــه سياق النص فهو ضارب في الوهم بسهم وافر، وأنّ إغفال السياق موقع في الزلل وتختلف درجة الزلل باختلاف فهم السياق والمقام.
- أنّ السياق له دور كبير في بيان مجازية المعاني أو التأكيد على حقيقتها.
- أن الفقيه عليه أن يكون واعيا بفقه السياق؛ لأن السياق له مدخل كـــبير في العمليـــة الإفتائية.
- أثبت البحث مدى عناية الصحابة بفقه السياق، وذكر أمثلة على هذا.
- ذكر البحث أن السياق عند الأصوليين قد يأتي بألفاظ مختلفة مثل السـياق، المســاق، الاتساق، وكلها تفيد المعنى ذاته.

-أن السياق نوعان حالي ومقالي، وكلا النوعين كان محل دراسة الأصوليين والبلاغيين.

– ردَّ البحث على الراغب الأصفهاني ومن ناصره من العلماء الذين اعتبروا أن النكاح مجاز في العقد، وأثبت البحث أن ألفاظ النكاح منها ما هو كنائي ومنها ما هو حقيقي محض، وبكل تكلم العرب، وقد استخدم النبي صلى الله عليه وسلم النكاح بمعناه الحقيقي عندما اقتضى المقام هذا.

-أثبت البحث أنَّ الأصل في النكاح هو الوطء حقيقة وأن العقد مجاز مرسل علاقته السببية.

-رفض البحث ما ذهب إليه ابن القيم وقبله ابن تيمية من اعتبار النكاح في آية تحريم نكاح ما نكح الآباء هو العقد، مستشهدا بفهم حبر الأمة الذي رأى أن المراد من النكاح هنا الوطء.

-أجاز البحث أن يكون النكاح هنا مستعملا في الحقيقة والمجاز وكلاهما مقصود في التحريم.

-أجاز البحث أن يكون النكاح من قبيل عموم المشترك الذي يحمل على معنييه ما دام السياق يبيح هذا الحمل.

-ذهب البحث إلى أنَّ أيَّ امرأة عقد عليها الأب أو وطئها الأب سواء أكان هذا الوطء في عقد صحيح، أو كان وطء شبهة أو وطء معصية هي مقصودة بالتحريم على من الآية الكريمة.

وبعد فما زال درس السياق يحتاج إلى الكثير من الدراسات التي تبين أثره وثمرته في تفسير معاني الألفاظ ودلالات التراكيب، وهو يمثل بابا كبيرا من أبواب العلم يعنى بتفسير النصوص لا سيما النصوص الشرعية.

هذا وإني أبرأ إلى الله سبحانه من تعالى من زلل قد كان، راجيا إياه أن يغفر لي ما قصرت وما فرطت، وأن يثيبني خيرا على ما صنعت، وله الحمد سبحانه وتعالى في الأولى والآخرة ، وله الحمد دائما وأبدًا، وصلَّى الله وسلم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم .

ثبت المصادر والمراجع :

- أثر السياق في اصطفاء الأساليب دراسة بلاغية– أ.د: إبراهيم الهدهد–الطبعة الأولى 2002م
- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام – ابن دقيق العيد– تحقيق: العلامة أحمد شاكر– مكتبة السنة1414هـ/ 1994م.

- أحكام القرآن – الجصَّاص– تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين– دار الكتب العلمية بيروت – لبنــان الطبعة الأولى، 1415هـ/1994م.
- الإحكام في أصول الأحكام – ابــن حــزم الأندلســي– دار الحــديث – القــاهرة– الطبعــة الأولى– 1414هـ/1984م
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحــق مــن علــم الأصــول– الشــوكاني– مطبعــة الحلــبي – طبعــة أولى 1356هـ/1937م
- استعمال المشترك اللفظي في معنييه في ضوء البيان القرآني – د: محمد سعدي – مجلة قطاع كليات اللغــة العربية والشعب المناظرة لها ــ العدد الخامس 2011/2010م.
- أصول السرخسي– السرخسي – دار الكتب العلمية – بيروت.
- الاعتصام – الشاطبي– تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان – مكتبة التوحيد.
- إعلام الموقعين– ابن القيم– تحقيق: طه عبد الرءوف سعد– دار الجيل – بيروت، 1973م
- الإيضاح في علوم البلاغة – الخطيب القزويني – ضمن شروح التلخيص– مطبعة السعادة مصر– الطبعــة الثانية–1342هـ
- البحر المحيط – أبو حيَّان الأندلسي – دار الفكر.
- البحر المحيط – الزركشي – تحقيق: محمد محمد تامر– دار الكتب العلمية– بيروت– لبنان–الطبعة الأولى، 1421هـ / 2000م.
- بدائع الفوائد – ابن القيم– تحقيق: هشام عبد العزيز عطا – عادل عبد الحميد العــدوي –مكتبــة نــزار مصطفى الباز – مكّة المكرمة – الطبعة الأولى، 1416 هـ/ 1996م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد– ابن رشد القرطبي الأندلسي المشهور بابن الحفيد– دار الفكر.
- البداية والنهاية– ابن كثير – مكتبة المعارف – بيروت.
- البرهان في أصول الفقه – إمام الحرم الجويني– تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب الوفاء – المنصــورة – مصر– الطبعة الرابعة، 1418هـ.
- البرهان في علوم القرآن – الزركشي– تحقيق: الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ــ دار المعرفة – بــيروت، طبعة 1391هـ.
- البلاغة المفترى عليها بين الأصــالة والتبعيــة أ.د/ فضــل حســن عبــاس – دار الفرقــان – الطبعــة الثانية1420هـ/1999م.
- البيان والتبيين – الجاحظ – تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون– مكتبــة الخــانجي – الطبعــة الســابعة 1418هـ/1998م
- تاريخ ابن خلدون – دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.
- التحرير والتنوير – الطاهر بن عاشور– دار سحنون للنشر والتوزيع – تونس.
- تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي – المباركفوري – دار الكتب العلمية ــ بيروت.
- تفسير البحر المحيط – أبو حيان الأندلسي– دار الفكر.
- تفسير الشعراوي (خواطر حول القرآن الكريم) دار أخبار اليوم– 1991م.
- تفسير المنار – الشيخ رشيد رضا– الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ 1990م.
- جامع البيان في تأويل القرآن – ابن جرير الطبري – تحقيق: الشيخ أحمد شاكر – مؤسسة الرسالة– الطبعة الأولى 1420هـ/2000م.

- الجامع لأحكام القرآن– القرطبي– دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان 1405هـ/1985م.
- حاشية التفتازاني على شرح العضد– تحقيق: محمد حسن– دار الكتب العلمية.
- حاشية الجمل على تفسير الجلالين– المطبعة العامرة– مصر– الطبعة الأولى 1303هـ.
- حاشية القونوي على تفسير البيضاوي – دار الكتب العلمية.
- الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي –الماوردي– دار الكتب العلمية:1419هـ / 1991.
- دلائل الإعجاز – عبد القاهر الجرجاني – قرأه وعلق الشيخ محمود شاكر– دار المدني – الطبعة الثالثة 1413هـ/1992م.
- دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة– أ.د/ محمود توفيق سعد– مطبعة الأمانة– الطبعة الأولى:1407هـ/1987م.
- دلالة السياق رسالة دكتوراه إشراف أ.د: البركاوي – للباحث ردة الله الطلحي– مخطوط بكلية اللغة العربية ــ جامعة أم القرى ــ السعودية 1418هـ.
- دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام دراسة نظرية تطبيقية د: فهد بن شتوي – (رسالة ماجستير مخطوطة بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى)
- الرسالة– الشافعي– مكتبه الحلبي، مصر –الأولى، 1358هـ/1940م.
- زاد المعاد في هدى خير العباد – ابن القيم – دار المنار.
- سبل الاستنباط عند الأصوليين وصلتها بالمنهج البلاغي – د: منال مبطي المسعودي– رسالة ماجستير مخطوطة بالمكتبة المركزية جامعة أم القرى ــ المملكة العربية السعودية.
- سبل الاستنباط من الكتاب والسنة دراسة بيانية ناقدة– أ.د: محمود توفيق سعد– مطبعة الأمانة ــ القاهرة 1413هـ/ 1992م.
- سنن أبي داود – تحقيق: الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد – دار الفكر
- شرح ابن بطال على صحيح البخاري تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم– مكتبة الرشد – السعودية– الطبعة: الثانية – 1423هـ /2003م.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه– سعد الدين التفتازاني– تحقيق زكريا عميرات– دار الكتب العلمية – بيروت
- شرح الكوكب المنير – ابن النجار – تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد– مكتبة العبيكان– الطبعة الثانية 1418هـ – 1997مـ
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل– الغزالي تحقيق: الدكتور/ حمد الكبيسي مطبعة الإرشاد – بغداد:1390هـ/ الموافق: 1971م
- صحيح البخاري– تحقيق: الأستاذ مصطفى البغا ــ دار ابن كثير، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م.
- الصواعق المرسلة – ابن القيم – تحقيق: دكتور علي الدخيل ــ دار العاصمة – الرياض الطبعة الثالثة، 418 هـ/1998م.
- طرق استنباط الأحكام من القرآن الكريم القواعد الأصولية اللغوية– أ.د: عجيل جاسم النشمي– الكويت – الطبعة الثانية 1418هـ/1997م.
- غريب الحديث – الخطابي– تحقيق: عبد الكريم العزباوي – جامعة أم القرى، 1402هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري – ابن حجر– دار المعرفة– بيروت.

- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير- الشوكاني - دار الفكر.
- الكتاب - سيبويه- تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون - الخانجي- القاهرة- الطبعة الثالثة-1408هـــ/ 1998م.
- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر - أبو هلال العسكري- تحقيق د: مفيد قميحة- دار الكتب العلميـــة - بيروت- لبنان.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ــ جار الله الزمخشري ــ دار الفكر للطباعة والنشر.
- كنز الوصول إلى معرفة الأصول المشهور بأصول البزدوي - علي بن محمد البزدوي الحنفي - مطبعة جاويد بريس - كراتشي
- لسان العرب - ابن منظور - دار صادر - بيروت.
- اللغة العربية مبناها ومعناها - دكتور تمام حسان - دار الثقافة ــ المغرب -1994م
- مجموع الفتاوى- ابن تيمية- تحقيق: أنـــور البـــاز - عـــامر الجـــزار- دار الوفـــاء- الطبعـــة: الثالثـــة 1426هـ/2005م.
- المستصفى - الغزالي- دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى، 1413هـ.
- مسند أحمد- تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرين ــ مؤسسة الرســالة ــ الطبعـــة: الأولى، 1421 هـ/2001 م.
- المطول في شرح تلخيص المفتاح - سعد الدين التفتازاني - مطبعة أحمد كامل- 1330هـ
- المعالم في علم أصول الفقه الرازي- تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي عوض ــ عـــالم المعرفـــة - القـــاهرة 1414هـ/ 1994م.
- مفاتيح الغيب ــ الرازي - دار الكتب العلمية - بيروت - 1421هـ - 2000 م.
- مفتاح العلوم - السكاكي- تحقيق: نعيم زرزور- دار الكتب العلميـــة - بـــيروت- لبنـــان ط: ثانيـــة 1407هـ/ 1987م.
- مفردات ألفاظ القرآن ــ الراغب - دار القلم ــ دمشق.
- المقتضب - المبرد- تحقيق الأستاذ عبد الخالق عضيمة- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-مصر- الطبعـــة الثالثة-1415هـ/1994م
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المشهور بشرح النووي على صحيح مسلم - النووي- دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الثانية ، 1392هـ
- الموافقات في أصول الفقه - الشاطبي- تحقيق: عبد الله دراز- دار المعرفة - بيروت.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه -علي بن عبد العزيز الجرجاني - تحقيق:محمد أبو الفضـــل إبـــراهيم وعلـــي البجاوي- المكتبة العصرية- بيروت- الطبعة الأولى- 1427هـــ/2006م.

***

قضايا بلاغية في القرآن الكريم

جدل المعرفة والفن في إعادة البناء وتطوير الخطاب

الدكتور أيمن فتحي الحجاوي – الجامعة الأردنية – عَمّــان

مقدمة:

أي نص ديني هو شكل من أشكال الخطاب، ولهذا الخطاب أثر واضح في مسيرة أي شعب أو أمة انضوت تحت شعاره، إذ يُعتبر الدين أحد الأنساق الفرعية الأكثر إسهامًا في تشكيل النسق الكلي للمجتمع، ومن هنا يستمد الخطاب الديني سلطته الشرعية، ذلك أنه يجمع الأفراد والجماعات ضمن منظومة ذهنية، ففي كل حقبة تاريخية هناك بنية ذهنية تمثل منظومة فكرية عامة ينتقي منها العقل الفردي أفكارَه وتصوراتِه.

وإذا نظرنا إلى محتوى النص الديني، وجدنا مادته الأساسية هي: **المعرفة**، والذي يعنينا من المعرفة هنا ليس **المعلومة**، بل الأثر الاجتماعي لها، حيث تتجلى جدلية الارتباط بين مَسَارَي المعرفة الإنسانية والبنية الاجتماعية.

وإذا تسنى لنا التعامل مع القرآن بمنهجية تتجاوز حدود الخطاب الديني وسلطة النص، والمقصود بالخطاب هنا ليس مجرد النص الممثل بالكلام أو الكتابة، وإنما هو المنطق الداخلي الشامل للإنتاج الذهني، "إنه خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي" (فوكو،1984). فإن علينا إخضاع المعرفة التي يقدمها الدين للبحث العلمي باعتبارها جزءًا من الثقافة الإنسانية، بحيث ترقى النظرة إلى نمط الخطاب من مستوى الخضوع والتسليم، إلى مستوى النقد المنهجي في إطار من الحداثة.

علينا أن نتبنى خطابًا عن الدين، وإذا نحن تبنَّينا خطابًا عن الدين، فإننا نأخذ الخطوة الأولى نحو هجر الخطاب الديني نفسه.

يُعرّف **العِلم** بأنه: "الطريقة التي من خلالها يمكن وصف وتفسير لماذا وكيف تحدث الأشياء، ارتكازًا على أساسين هما: النظرية والتجربة" (Stark,2003). وإذا نظرنا إلى لغة القرآن فسنجدها ترتكز على إعطاء النظرية من خلال عرض القانون، ثم الدعوة إلى محاكمته، إنها لغة تعتمد أسلوب **الاستنباط**، وحيث أن العلم لا يعتمد أحد شِقَّيْهِ فقط، فعند هذا الحد تقف هذه الدراسة؛ إن التجربة تتمثل هنا بـ **استقراء** الاستنباطات الواردة في النصوص، ومن خلال ذلك الاستقراء يمكن استنتاج النظرية، ومن ثم محاكمتها بعرضها على التعريف العام لنظرية المعرفة.

مشكلة الدراسة:

يُعرَّف الخطاب Discourse بأنه: "مصطلح لساني، يتميز بشمله لكل إنتاج ذهني، سواء أكان نثرًا أو شعرًا، منطوقًا أو مكتوبًا، فرديًّا أو جماعيًّا، ذاتيًّا أو مؤسسيًّا، في حين أن المصطلحات الأخرى مثل: نص، كلام، كتابة،... تقتصر على جانب واحد" (فوكو،1984،أ). فالخطاب إذن هو ما نصارع به ونصارع من أجله؛ إنه السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها. وسيبقى الأمر في إطاره المنطقي، إذا بقيت الفرصة متاحة أمام كل عقل يسمو باتجاه المعرفة. أما إذا تخلى الجَمْع عن هذه الفرصة إلى بعض الأفراد في المجتمع، فسينشأ ما يعرف بـ **المذهب**، الذي يتعارض كليًّا مع الخطاب؛ فالمذهب يطرح مسألة المنطوق انطلاقًا من الذوات التي تظن بنفسها الاكتمال، فتجلس على كرسي السلطة معطيةً نفسَها الحق الكامل في عملية التأويل، فتنفرد بسلطة الخطاب، ويكتفي المُتلقُّون منها بالالتفاف حولها مشكِّلين ما يعرف بـ **الانتماء المذهبي**، الذي يفترض الوجود المسبق للحقيقة، ثم ينبري للدفاع عنها وإثبات صدقها (حتى لو لم تكن كذلك).

إن تناولنا للقرآن الكريم في هذه الدراسة ليس الهدف منه الإشارة إلى أي استكشاف علمي للإنسان أو إلى عقيدة لاهوتية بخصوص خلقه، وسقوطه وخلاصه، بل هو "محاولة إقامة كلية الموجود انطلاقًا من الإنسان وفي اتجاهه" (هيدجر،1995)، فالعلم ليس تطورًا ذهنيًّا خالصًا، بمقدار ما هو "مجموع متماسك للمعرفة في فترة تاريخية محددة" (فوكو،1984،ب)، ومن هنا لم تكن علاقة المعرفة بالسلطة علاقة عرضية، بل علاقة تكوينية، فالخطاب سواء كان ضمن (فلسفة الذات المؤسسة / أو التجربة الأصلية / أو التوسط الشمولي) فإنه ليس إلا شكل من (الكتابة / أو القراءة / أو التبادل) وإذا نظرنا إلى كل من (الكتابة، القراءة، والتبادل) فسنجد أنها لا تستخدم سوى العلامات والرموز، وهنا تصبح اللغة هي المحور المركزي الذي تدور وتتنازع حوله الأفكار.

لم يستطع أحد ـــ عبر التاريخ ـــ أن يجني فائدة من تغيير معنى كلمة، ولكن هناك، وفي كثير من الأحيان، مصلحة في تغيير معنى النص. وإذا نظرنا إلى أي لغة نجدها محفوظة، سواء لدى العامة من الناس، أو لدى العلماء منهم، ولكن العلماء فقط هم الذين يحتكرون تأويل النصوص، لذلك نراهم قادرين على تحريف معنى نص في كتاب ما بين أيديهم، بدرجة تتجاوز في كثير من الأحيان منطق اللغة وقواعدها التي ربما يُقرُّون هم أنفسُهم بها.

إن التخلي عن استخدام اللغة يعني الإقرار بالفشل، كما يعني التنازل عن سلطة الخطاب للاعتراف بخطاب السلطة. و "إذا كان ظهور الأنبياء في أيامنا هذه قد انقطع، فلنكتفِ بفحص الكتب المقدسة التي تركها الأنبياء السابقون" (سبينوزا،1994). وهذا لا يعني إلغاء ما هو قديم، بمقدار ما يعني إخضاعه مرة أخرى لجدل التأويل، الذي سيُضفي عليه الكثير من القِيَم، ربما أقلها سيكون فهمه في إطار التطور التاريخي للذهنية الإنسانية، لأن الطريقة التي يفكر ويكتب بها كل باحث ستفتح رؤية جديدة أمام البشرية، في إطار من الحرية التي تعني: "إفساح المجال أمام انكشاف الموجود من حيث هو كذلك" (هيدجر،1995،أ). إن إشكالية البحث لا تنحصر في الفصل بين ما ينتمي إلى العِلْمية والحقيقة وبين ما هو ليس كذلك في خطاب ما، بل هي التوسّع في تناول النصوص بهدف

معرفة كيف تنتج تاريخيًّا بعضُ تأثيرات الحقيقة داخل خطابات ليست لا صـــحيحة ولا خاطئة في حد ذاتها (فوكو،1994، ج).

أهمية الدراسة :

إن وظيفة المعلومات وظيفة اجتماعية جوهرية، ولعل من أهم ما يميز الثقافة أنها "**مُلزِمة**"(حمش،2004)، والإلزام هنا لا يعني الثبات على الجمود، بمقدار ما يعني "الثبات على الحقيقة الثابتة لأي مجتمع؛ ألا وهي: التغير الاجتماعي" (الدقس،1987).

إن هذا التغير على مستوى القرآن لم يكن يومًا ــ وأغلب الظن أنه لن يكون ــ من خلال استبداله، وإنما هو التغير في التأويل، الذي قاد إلى إنشاء وتطور الأفكـــار، وإن مسألة الإلزام هي المحرك والمحفز للسلوك، ومن هنا تُعدّ الزاوية التي يُنظر مـــن خلالهـــا للقرآن (الجانب البلاغي، السسيولوجي، أو الانثروبولوجي،...) على غاية من الأهمية في مجال توجيه الالتزام.

إن المتتبع للثقافة العربية المعاصرة، لن يفوته تلمُّس ما وصلت إليه من الانشطار على مستوى منهجية المعرفة، فهناك من يمثل التيار الأصولي الذي لا ينظر إلا بعين القدماء، يقابله تيار آخر وقع في ذات المنزلق (دراسة المجتمعات العربية بعين غربية)؛ فالأول يحاول إلصاق الواقع بالماضي، أما الثاني فيحاول دفعه باتجاه واقع وصل إليه الآخر عبر سلسلة من تطورات طبيعية، لم تتوافر لدينا. ومن هنا يأتي الوهم في مسألة **تبني المنهج العلمي**، حين يحاول أن يفرض القانون على الآخرين من الخارج، ليقول لهم أين هي حقيقتهم، وما هي الطريقة المثلى للعثور عليها.

لا بد من إخضاع الجوانب الرمزية في حياة الأمة لعملية التحليل، ومن الواضح أنه لا يوجد هنا أي مُطلق، بل تدرُّج لانهائي بين حالات المعرفة الأبسط أو الأرقـــى، إذ ليس من الضروري أن نحبس أنفسنا في تخيير عقيم؛ إما التبرير بإضفاء التخلـــف علـــى حضارتنا باسم تفوُّق الحضارة الغربية، أو رفض كل تفاعل باسم الحفاظ علـــى الهويـــة

الخاصة، فالاتصال كان ــ وما يزال ــ موجودًا، وبالإمكان الدفاع عنه بوصفه قيمــة، وهو ما يمكن أن يسمح بالتصرف على نحو لا يكون **مستوى الحداثــة** فيــه مجــرد أداة للتحليل، وإذا كنا نلجأ إلى استخلاص العبرة من التراث أو التاريخ، فإن ذلك لا يعني البتة إخضاعه للسلطة أو تجميد معناه.

" إننا ونحن نتحدث عن التاريخ، فإنما نتحدث ــ في الوقت ذاته ــ عن الحاضر" (غيرتز،1993)، هناك نزوع إلى الجينالوجيا[1]، في محاولة للتحرر مما هو معروض الآن في الأوساط الثقافية، فالتاريخية التي تحملنا وتتحكم فينا ليست تاريخية لغوية، إنها علاقة سلطة، لا علاقة معنى. لقد كان قبول الأقوال هو الأكثر إيحاءً بالنسبة لتاريخ الأيديولوجيات من إنتاجها، ولقد كان لذلك أثر بالغ في تحجيم دور اللغة كمدخل للمعرفة، لدرجة صــرنا نشعر معها بالخوف والرهبة أمام أي نص في كتاب ديني، فهل يلزم للدفاع عــن الــدين والإيمان أن يبذل الناس جهدَهم من أجل الجهل بكل شيء، وأن يلغوا عقولهم نهائيا؟! "إن من يعتقد هذا الرأي يخاف من الكتاب أكثر مما يثق فيه" (سبينوزا،1994،أ)، فــ "كل لغة لا يمكننا أن نُبلِّغ بها صوتنا إلى الجمهور هي لغة عبودية، وليس يمكن لأي شــعب أن يظل حُرًّا وأن يتكلم تلك اللغة في نفس الوقت" (روسو،1985).

لقد ظلت الحقيقة ــ وأغلب الظن أنها ستبقى ــ مرتبطة بأنســاق الســلطة، والمشكلة هنا لا تكمن في تغيير وعي الناس أو تعديل ما يوجد في أذهانهم، وإنما هــي في محاولة تغيير النظام المؤسسي لإنتاج الحقيقة. إن الأمر لا يتعلق بتخليص الحقيقة من منظومة سلطة ــ إذ أن ذلك وَهْم، لأن الحقيقة ذاتها سلطة ــ بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

---

[1] فرع من فروع علم التاريخ يهتم بتشكل المعارف العامة والخطابات وميادين الموضوع.

إن تاريخنا ــ تماما كما هو حاضر الآخر ــ يمكن أن يكون أمثولة بالنسبة لنــا، لأنه يسمح بتأمل أنفسنا، واكتشاف التشابهات إلى جانب الاختلافات، وهكذا تتم معرفة الذات عبر معرفة الآخر، وعند هذه النقطة تتجلى أهمية هذه الدراسة: كيف يمكن للآخر أن يتعرف إلينا؟

إن السبيل الوحيد أمام الآخر للتعرف إلينا سيكون من خلال اطِّلاعِه على معرفتنا لِذاتِنا.

أهداف الدراسة :

إن نِسبيَّة ومن ثم عَرَضِيَّة سِمَة من سمات ثقافتنا، يعني زحزحتها إلى حــدٍّ مــا، والتاريخ الثقافي بمجمله ليس سوى سلسلة من مثل هذه الإزاحات، لذا؛ فإن الهدف العام لهذه الدراسة يدور في إطار السؤال التالي:

هل يتّــسق النص القرآني ضمن منظومة مَواضِيعِيَّة، يمكن من خلالها صــياغة نظريات فرعية، تتجمع لتشكل نظرية شاملة مُعبِّرة عن مسيرة الإنسان عــبر تاريخــه الاجتماعي؟

وضمن هذا الهدف العام تندرج بعض الأهداف الجزئية؛

كيف يتناول النص القرآني المواضيع التالية:

- ماهية **النص الديني** ودوره الوجودي والمعرفي، ومفهوم اللغة بمستوياتها المتعددة باعتبارها الوسيط الذي يتجلى من خلاله النص.
- **الخطاب**؛ من حيث التشكُّل والتقسيم، وأثر ذلك في توزيع الســلطة وتطــور أشكالها، وتداخلها في البناء والعلاقات في أُطُرها الداخلية والخارجية.

- **المعنى**؛ من حيث النشأة والتطور على المستويين؛ الوظيفي والبنائي، وأثر ذلك في تشكُّل بعض الخطابات الدينية وانحلال بعضها الآخر.

دراسات ذات علاقة:

كثيرة هي الدراسات التي تناولت بالبحث جوانب من القرآن الكريم، ولعل أكثر الدراسات قُربًا من الالتصاق بالعلم هي تلك التي تنتاب مؤلفَها نشوةٌ من الحماسة كونُه أثبت أن حقيقة علمية ما موجودة ومُثبتة في القرآن. إن هذا النمط من الدراسات لم يقتصر على أبناء المحيط الثقافي العربي، بل تعداه إلى غيرهم من أمثال **موريس بوكاي** (بوكاي،1977).

إن هذا النمط من الكتابات، إن كان يشير بالفضل إلى شيء، فإنما يشير إلى مَن بَحَث، لا إلى من ألصق بالقرآن نتائج بَحثِيَّة. لقد كان القرآن، عبر تاريخ تراثنا الديني، بمثابة المصدر الاستنباطي الذي حاول العلماء محاكاة بعض طروحاته ومحاكمتها قياسًا على اختبارهم للأحداث الطبيعية والاجتماعية (نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر: ابن خلدون[1]، ابن سينا[2]، ابن الهيثم[3]،...)، ولم يقتصر هذا الأمر على الدين الإسلامي وكتابه

---

[1] بناء المجتمعات ونموها وسقوطها تبعا للنظرية الدائرية في التغير الاجتماعي، والمستندة أصلاً إلى سنوات التيه الأربعين التي فرضت على بني إسرائيل، لتكون فترة كافية لفناء جيل وخروج جيل آخر، والأربعين سنة هذه هي الجزء من ثلاثة أجزاء تكوِّن الدورة الكاملة، لمزيد من الاطلاع، راجع: ابن خلدون، عبد الرحمن، (808هـ)، المقدمة، بيروت، دار الجليل، ص ص 188_189

[2] كان ابن سينا كثيرًا ما يلجأ إلى الحكم الشرعي في تعليل بعض القضايا الطبية، مثال على ذلك تفسيره للسبب وراء تجنب الاحتجام في الأيام الثلاثة البيض من كل شهر قمري، لما للقمر من قوة زائدة في جذب ما على سطح الأرض... لمزيد من الاطلاع، راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله (428هـ)، القانون في الطب، بيروت، مؤسسة المعارف، ص ص 35_ 36

[3] ابن الهيثم وقياس قوانين الضوء استرشادًا بما جاء في القرآن، لمزيد من الاطلاع، راجع: بدوي، فاطمة، علم اجتماع المعرفة، الدار البيضاء، منشورات جروس برس، 1986، ص 14

(القرآن)؛ إذ كثيرًا ما لجأ رُوّاد الأنثروبولوجيا الأوائل الى الكتب المقدسة الأخرى (التوراه والإنجيل). ولعل من أوائل الدراسات التي استطاعت تجاوز الحدود التقليدية في تناول هذا الموضوع هي الدراسة التي قدمها **سبينوزا** في كتابه (**في اللاهوت والسياسة**)، والذي استطاع من خلاله مناقشة موضوع **المعجزة**، مبيِّنًا السبب وراء إطلاق الناس هذه التسمية على الحوادث التي يظنُّون أنها خارقة للطبيعة، بحيث لا تبدو قدرة الله أحق ما تكون بالإعجاب إلا إذا تصوروا قدرة الطبيعة وكأنها مقهورة على يديه، في حين أنه لا يحدث شيء في الطبيعة مناقض لقوانينها العامة التي وضعها الله نفسُه. ومن الإضافات المهمة التي قدمها سبينوزا؛ ذلك الاهتمام بـ **السَّرد** بشكله الأدبي، مفرِّقًا بالقيمة بين الرواية التاريخية والرواية الأدبية (البلاغية) للحدث، فلو روى كاتب سقوط دولة ما على طريقة المؤرخين السياسيِّين، لما حرَّك ساكنًا عند العامة، على حين أن الأثر يعظم عندما يصف ما حدث بأسلوب شاعري.

أما **ليفي شتراوس** فله دراستان مهمتان في هذا المجال:

ففي كتابه **الميثولوجيا والمعنى** (شتراوس،1983) حاول ربط **المفهوم الثنائي** ذي الدلالة الأسطورية في التفكير الإنساني بما له من انعكاسات على السلوك الاجتماعي، محاولاً من خلال ذلك تفسير بعض الدلالات ذات العلاقة (الأيام المقدسة {الأحد، السبت، الجمعة،...}، تشوهات الجسد {الشفاه الشرماء، الحدب، المسخ، الولادة المعكوسة Breech position (Betty,1988)،... }) ومن ثم الربط بين (اللغة ــ الميثولوجيا ــ الموسيقى) حيث تنبع الموسيقى والميثولوجيا من اللغة، لكنهما تنموان بصُوَر واتجاهات مختلفة. إن أي نص هو في المقام الأول عبارة عن لغة، وإذا تتبعنا أسلوب الخطاب في النص القرآني، وجدناه على درجة عالية من الموسيقى اللغوية من حيث العرض، وعلى درجة أعلى من حيث الحفز الذهني للانطلاق في دروب المعرفة الميثولوجية.

لقد جاء النص القرآني زاخرًا بالقصص، بل إن بعض القصص تستحوذ على مجمل الآيات لسورة من السور المطوَّلة (كسورة يوسف مثلاً). والقصة، استنادًا إلى تحليلات بول ريكور (ريكور،1999)، تكشف عن جوانب شمولية في الوضع الإنساني، وإذا نحن تحدثنا عن الهوية الزمنية للقصة، فيجب أن نصفها بأنها شيء يبقى ويظل أمام ما يمر ويجري، فمتابعة سرد ما هي إعادة تحقيق فعل تصويري يُضفي عليه شكله، إضافة إلى إتاحة الفرصة أمام القارئ ليُعيد تأويله بطرق جديدة وفي سياقات تاريخية جديدة. إن العا لم الواقعي يقع دائمًا خارج النص المقروء، فلا القاموس ولا النَّحْو يحتويان على الواقع؛ إن للنص معنىً مختلفًا تمامًا عن المعنى الذي يعرفه التحليل البنيوي فيما يستعيره من اللسانيات، فهو وساطة بين الإنسان والعا لم، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان ونفسه؛ الوساطة بين الإنسان والعا لم هي ما ندعوه: **المرجعية**، والوساطة بين الناس هي ما ندعوه: **الاتصالية**، أما الوساطة بين الإنسان ونفسه فهي ما يدعى بـ **الفهم الذاتي**. هناك فرق إذن بين القصة والحياة الواقعية؛ فالقصة تُروى ولا تُعاش، أما الحياة فتُعاش ولا تُروى. ولعل من أهم ما قدمته الدراسات على اختلاف أنواعها وارتكازاتها النظرية، هي تلك المحاولات المتكررة للرجوع إلى **جذور الكلمات**، بحيث تغدو المعاني مرتبطة بـ **النظام الصوتي** أكثر من ارتباطها بـ **التواضع الدلالي**، ومن هنا يمكن الارتكاز بثقة على ما قدمه **ابن جني** في كتابه **الخصائص** (ابن جني،392هـ)، إضافة إلى ما أَصَّلَ له **الفراهيدي** في **كتاب العين** (الفراهيدي،175هـ) والذي كان الأكثر دقة في تناول الكلمات من خلال نظامها الصوتي، وإخضاع جذورها للمؤالفة والقَلْب.

واللغة، على حد تعبير **جان جاك روسو** (روسو،1985،أ)، هي أهم ما ميَّز الإنسان عن غيره من المخلوقات، وهي الوحيدة التي أثبتت أن للإنسان حاجات تفوق حاجاته الطبيعية، فلو لم تكن لنا قط غير حاجات طبيعية لأمكننا أن لا نتكلم أبدًا وأن نتفاهم بمجرد لغة الإشارة، فلا الجوع ولا العطش هما اللذان انتزعا من الناس أول التصويتات، بل الحب والكره والشفقة والغضب؛ إن الطعام لا يفلت من أيدينا، يمكننا أن

نتغذى من غير كلام. وإذا نظرنا إلى لغة الحيوانات وجدناها طبيعية غير مكتسبة، لذلك نرى الحيوانات لها نفس اللغات في كل مكان، فلا تستبد لها ولا تحقق فيها أدنى تقدم، أما لغة التواضح فهي لغة الإنسان وحده، وهذا ما يجعل الإنسان يحقق تقدمًا في الخير أو في الشر، وما يجعل الحيوانات لا تحقق منه شيئًا.

لقد كانت اللغة أداة للتواصل بين الأفراد المتقاربين، سواء بمكان الإقامة أو بالعُصَب والروابط الدموية، ولكنها في الوقت ذاته كانت السبب المباشر في الفُرقة والاختلاف بين أولئك الأفراد وغيرهم في تجمعات أخرى. من هنا، لا بد من أن ننظر حولنا عندما نريد أن ندرس الناس، لا بد أن نشيِّع بصرَنا إلى البعيد، من أجل ملاحظة الفروق أولاً حتى نكتشف الخصائص، فالحُكم الصائب على أفعال الناس يقتضي أن ننظر إلى هؤلاء في كل علاقاتهم، وهو ما لم نتعلم أبدًا أن نفعله؛ فنحن عندما نضع أنفسَنا موضع الآخرين، فإننا نضع أنفسنا بما طرأ علينا من التغير، لا بما يجب أن يطرأ عليهم. وهذا – ربما – هو الخطأ المركزي الذي وقعت فيه **المنهجية الغربية الحديثة**، وتبعتها في ذلك الأكاديميات التابعة لأنظمتها؛ فالمجتمعات الغربية صُنعت لكي تتغير، في حين أن المجتمعات المُسَمَّاة "**بدائية**" قد صنعت من قبل أعضائها لكي تدوم.

حاول **سيغموند فرويد** (فرويد،1983) أن يربط بين مراحل التفكير الإنساني وقدرته في السيطرة على ما يحيط به من ظواهر طبيعية، فبيَّن أن هناك ثلاثة أنماط من التفكير: **الأرواحي** (الميثولوجي) و**الديني** و**العلمي**؛ ففي الدور الأرواحي كان الإنسان ينسب لنفسه القدرة الكلية، وفي الدور الديني تنازل عن تلك القدرة للآلهة، أما في النظرة العلمية إلى الكون فلن يعود هناك أي مجال لقدرة الإنسان الكلية. لقد كان أول فهم للعالم توصل إليه الإنسان، وهو الأرواحية، فهمًا نفسانيًّا، لا حاجة للعلم من أجل تعليله، إذ أن العلم لا يبدأ قبل أن يدرك المرء أنه ما زال يجهل العالم. وإذا قارنا مراحل تطور العقائد البشرية بأطوار التطور اللِّيبيدوي للفرد، سنجد أن المرحلة الأرواحية تطابق النرجسية،

والمرحلة الدينية تطابق طور إيجاد الموضوع الذي يتسم بالتعلق بالأهل، أما المرحلة العلمية فتطابق حالة نضج الفرد، الذي تخلى عن مبدأ اللذة، وبدأ يبحث عن موضوعه في العالم الخارجي، متكيِّفًا مع الواقع.

ومن هنا جاءت النظرية الإسمانية لتمثل حاجة القبائل لأن تفرّق بالأسماء فيما بينها، بحيث يغدو **طوطم** القبيلة هو الرمز الممثل والمميز لها عن غيرها (Lang,1905). أما النظرية السسيولوجية، فترتكز على أن الطوطم ما هو إلا تضخيم للغريزة الاجتماعية(Spencer,1891). وأما النظرية النفسانية فتستند إلى أن النفس جوهر داخلي يتفاعل مع محيطه الخارجي، بحيث يمثل دورًا مزدوجًا من حيث التأثر والتأثير (فريزر،1982).

ودراستنا هذه ستهتم بمسألة السلطة وانعكاساتها، خصوصا وأن "هناك تساؤلات جذرية لم تطرح على الذات بوصفها إسلامًا، وعلى الآخر بوصفه حداثة" (أدونيس،1990)، لأن الإسلام ــ من وجهة النظر الأصولية ــ دين تصدر عنه سلطة، تصدر عنها ثقافة، بينما الحداثة ثقافة تصدر عنها سلطة؛ فالثقافة في النظرة الأولى: وسيلة أو زينة، وهي في النظرة الثانية: أساس ورؤيا شاملة.

منهجية الدراسة :

في الحضارة الحديثة انتصر اللوغوس (العقل) على الميثوس (الأسطورة)؛ أو بالأحرى: بدلاً من الخطاب المتعدد الأشكال، فرض نوعان متجانسان نفسيهما: فالعلم وكل ما يمت إليه مستمد من الخطاب المنهجي، والأدب بتجسداته يمارس الخطاب السردي، وحيث أن شكل الخطاب الذي فرض نفسه في هذه الدراسة إنما ينجم عن الرغبة في تجاوز حدود الكتابة المنهجية، فهناك ميل إلى اتباع السرد الذي يسعى ــ بدلاً من أن يفرض ــ إلى العثور من جديد في داخل النص الواحد، على تكاملية الخطاب السردي والخطاب المنهجي. فاللغة، التي هي جزء من الثقافة، والتي يجب أن تُدرس على أساس أنها

ظاهرة إنسانية اقتضتها طبيعة الحياة الجمعية، هي في المحصلة نظام من العلاقات ذات الدلالات الاصطلاحية... والدراسة هذه تسعى الى تحديد موقع الفكر من الوجود، عن طريق دراسة العلاقات التي تربط ما بين الفكر والواقع في عملية المعرفة، في محاولة للوصول إلى **النسق النظري التعميمي** Generalized Theoretical System (زايتلن،1989) بحيث ترتبط المفاهيم العامة فيما بينها ارتباطًا يميل لأن يكون منطقيًّا كلما اقترب من **التكامل المنطقي** حيث تدخل المضامين الجزئية في مركب القضايا والتعميمات الكلية، ويمكن تفسيرها ببعض القضايا الأخرى في النسق نفسه.

مجتمع الدراسة :

يتكون مجتمع الدراسة من مُجمل الآيات الواردة في المصحف الشريف، والمجموعة في (114) سورة موثقة بالرسم العثماني، والمتفق على ترتيبها ابتداء من سورة **الفاتحة** وانتهاء بسورة **الناس**.

العينة:

العينة في هذه الدراسة **قصدية**، تختار ـــ من خلال المسح ـــ النصوص ذات العلاقة بأهداف الدراسة، والمقتصرة على البحث في المجالات الثلاثة:

- ماهية النص الديني ودوره الوجودي والمعرفي
- الخطاب
- المعنى

منهج الدراسة:

لجأنا في دراستنا هذه إلى **تحليل المضمون** Content Analysis بهدف الوصف الموضوعي لما توفر لدينا من محتوى كمي للإطار المعرفي قيد البحث، والذي تعتبر

الفكرة وحدة التحليل فيه، إضافة الى **المنهج الاستقرائي** الذي يربط بمجموع الاستنباطات بمضامينها الاجتماعية، وذلك من خلال ثلاثة محاور:

- ما الذي يُقال؟
- لماذا وكيف ولمن يُقال؟
- ما هي التصورات المطروحة المترتبة على ذلك؟

جمع البيانات وتحليلها:

1. جمع النصوص وتصنيفها من حيث المدى والمضمون، وذلك في ثلاثة مستويات:
   - المستوى الدلالي للكلمة
   - المستوى التركيبي للنص
   - المستوى التراتبي المقارن لمجمل النصوص
2. تحليل الأفكار المعرفية عن طريق ربطها بالظروف الاجتماعية التاريخية، ومن ثم عرضها على التعريف لنظرية المعرفة.

ابراهيم والمعرفة

كان إبراهيم ابنًا لرجل يصنع الأصنام يُدعى آزر[1]، وكان قومه يتخذون من تلك الأصنام آلهة. إن صناعة الأصنام ليس فيها من تعظيم لمفهوم الإله، بمقدار ما فيها من تصغير له، وتقليل من هيبته، فعندما نصوِّر شرًّا أو خطرًا، وعندما نرمز لقلق ما، فمعنى ذلك أننا

[1] كان آزر أباه، وليس شرطـًا أن يكون والده. هناك فرق بين الأب والوالد، كما أن هناك فرقـًا بين الأم والوالدة؛ فالوالد والوالدة هما صاحبا العلاقة الفسيولوجية بالولد، أما الأب والأم فيتعديان ذلك إلى المسألة التربوية، ونضرب على ذلك مثلا بـ الأم بالرضاعة، فهي أم وليست والدة.

سيطرنا عليه بفعل المعرفة [1]. ويبدو أن إبراهيم قد اعتزل قومه باحثًا عن الحقيقة (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـذَا رَبِّي هَـذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79)) سورة الأنعام. لقد نظر إلى السماء بعد أن رأى ما على الأرض قريبًا مُتناوَلاً أو مصنوعًا بقوة غيره، فرأى كوكبًا فاستعظمه، ثم رأى القمر فاستصغر الكوكب، ثم رأى الشمس فاستصغر القمر. ولقد أذهلته الشمس، لولا أنه اكتشف أنها سائرة ضمن نظام ثابت، لا تحيد عن خط سيره بشروقها وغروبها وأحوالها، وهذا ما دعاه إلى التفكُّر لا في قوة النظام، بل في القوة الكامنة وراءه... لقد اهتدى إبراهيم إلى الوحدانية عن طريق الجدل المعتمد على قانون النفي؛ لقد ظل ينفي الصفة عن المُشاهَد، حتى توصل إلى الإثبات بعدم قدرته على النفي.

جدل الكلمات:

جاء إبراهيمُ ربَّه بقلب سليم (وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ (83) إِذْ جَاء رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (84)) سورة الصافات، ولقد اختلف الرواة في تأويل هذه الآية بسبب الاختلاف في معنى الكلمتين (رب، سليم)، هل الرب هنا هو الله أم المَلِك؟ وهل سليم تعني الشاكُّ أم النقي من الشك والشرك؟

السليم في اللغة: هو من عضَّته الأفعى أو لدغته العقرب و لم يمت، فهو في حالة شك بين النجاة أو الهلاك، أما الرب فتعني القائم على من هم أقل قدرة منه بالرعاية والحفظ، فالله رب (الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2)) سورة الفاتحة، وعائل الأسرة هو ربها، والملك رب

[1] " إن للتصغير أبعادًا نفسية مهمة، فالدُّمية التي يمكن أن يمسكها الطفل بيده، ويمكن اجتياحها بنظرة واحدة، ستصغِّر الشيء المُجَسَّد في ذهنه " شتراوس، كلود ليفي، مقالات في الإناسة، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، دار التنوير، 1984، ص 44

قومه؛ فالعزيز رب يوسف (إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ) سورة يوسف/ الآية 23، والرب الذي يُسقى الخمر هو المَلِك (يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا) سورة يوسف / الآية 41...

لم يُلتفت في التراث التأويلي للقرآن عند الأخذ بهذه الآية إلى الكلمة التي يمكن أن تحل هذه المسألة، إنها كلمة (جاء)؛ ما المعنى الدقيق للفعل (جاء) وهل هناك فرق بينه وبين الفعل (أتى)؟

وردت كلمتا (أتى) و (جاء) مئات المرات في المصحف الشريف، وبعد استقراء جميع الآيات التي وردت فيها كل من الكلمتين، تبين أن الفرق بين جاء وأتى هو في المعرفة المُسبقة لدى المتلقِّي بحقيقة ما يتلقى من أخبار؛

بعث أصحابُ الكهف أحدَهم بما لديهم من فِضَّة لشراء الطعام (فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ) سورة الكهف / الآية 19؛ قالوا: فليأتكم، لعلمهم بما هو موجود في سوق المدينة. فحين أقول لك: إذهب إلى المكتبة وائتني بكتاب، فأنا لديَّ معرفة بما ستحضره لي، أما إذا لم تكن لدي معرفة به، فعندها سأقول: إذهب وجئني بكتاب. وللإحاطة أكثر بالمعنى لننظر ماذا ورد في قصة مريم (فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا) سورة مريم / الآية 27، لقد كانت مريم تعرف قومَها، لذلك نراها قد **أتت**، أما قومُها فلم يكونوا يتوقعون أن تفعل مريم الفاحشة (مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا) سورة مريم / الآية 28، لذلك نراهم قالوا: لقد **جئتِ**... وهذا ينسحب على كل الكلمات الواردة في المصحف تحت اللفظين: أتى وجاء.

بناء على ما تقدم، نستطيع الجزم بأن كلمة (رب) الواردة في الآية تعني الملك ولا تعني الله، لأن الإنسان لا يمكن أن يجيء الله بشيء لا يعرفه الله، أما إبراهيم فقد جاء الملك بما لا يعرفه ذلك الملك.

جدل إحياء الموتى:

أراد إبراهيم أن يعرف كيف يحيي الله الموتى، فأتاه الأمر: (فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[1] سورة البقرة / الآية 260، لقد صرَّ إبراهيم الطيرَ إليه، وذلك لا يعني من أي ناحية أنه قد قطّعهن.

لقد ذهب ذهن التأويل إلى التقطيع، على اعتبار أن مسألة الإحياء لا بد أن تتم بعد الموت والقتل. (ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا)؛ الدعوة هنا ليس شرطًا أن تعني الإحياء من الموت. إذا بحثنا في الأمر الذي يجعل الطيور تأتي إذا دُعيت، سنجده لا يتعدى عملية استئناس الطير، وهي عملية ما زلنا نراها حتى في زمننا هذا، ووسط أحيائنا الشعبية. (وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) إن ما يحتاج الحكمة هو الاستئناس، أما مجرد القيام بالقتل أو الذبح فلا يحتاج إلى حكمة. لقد جعل على كل جبل منهن جزءًا، وهناك فرق بين كل من **الجزء** من ناحية، و **القِسم** و **البعض** من ناحية أخرى؛ القِسم والبعض يعنيان اقتطاع الشيء من مجموعه، ولكن البعض له صفة معنوية، أما القسم فصفته مادية؛ فاليد هي بعض من الجسم والجسم صحيح سليم، وهي قسم من الجسم إذا قُطِعَت منه. أما الجزء فلا يكون بفصل مكونات الجسم الواحد، بل يكون بعزل الواحد الكامل من مجموع؛ فالتفاحة الواحدة هي جزء من ثلاث تفاحات، وهي بعض منها إذا كانت مجموعة في سلة، أما القسم منها فهو نصفُها أو رُبعُها إذا قسِّمت. لقد جعل إبراهيم على كل جبل جزءًا من الطيور الأربعة (أي أنه جعل على كل جبل طيرًا كاملاً منها) بعد أن صرَّها إليه، والصَّرّ نوع من التقريب لدرجة الالتصاق، ومنه جاءت **الصُّرَّة** التي تضم الشيء داخلها

---

[1] نقرأ في التوراة: (فقال أبرام: يا سيدي الرب، كيف أعلم أني أرثها، فقال له: خذ لي عجلة عمرها ثلاث سنوات، وعنــزة عمرها ثلاث سنوات، وكبشا عمره ثلاث سنوات، ويمامة وحمامة، فأخذ له هذه كلها وشطرها أنصافا، وجعل كل شطر مقابل الشطر الآخر , وأما الطائر فلم يشطره، وانقضت الطيور الكاسرة على الجثث، فأخذ أبرام يزجرها) سفر التكوين

كما أن الصَّرَّ يعني الرائحة أيضًا؛ "يُقال للقطعة من المسك: الصُّرار. قال تعالى: (فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ) وإنما قيل له ذلك لأنه يجذب حاسةَ من يشمُّه إليه" (ابن جني،392هـ،أ) لقد عرَّف إبراهيم الطيرَ على رائحته، ثم دعاهن فأتينه سعيًا، ومن المهم هنا الالتفات إلى إيراد الفعل **أتى**؛ لقد أتينه إتيانًا، و لم يَجِئْنَهُ مجيئًا، وهذا يُدلِّل على معرفته وعلاقته السابقة بتلك الطيور، فلو أنه كان قَتَلَها وقطَّعها لَحُمِلَ الأمرُ على الفعل (جاء)، فالإتيان هنا متحقق بين كلا الطرفين؛ إبراهيم لديه معرفة مسبقة بتلك الطيور، وتلك الطيور لها معرفة مسبقة به بفضل عملية الصَّرّ.

عيسى بن مريم :

حملت مريم وانتبذت مكانًا قصيًّا، لقد أَبْعَدَت في المكان، وذلك يتطلب فترة من الزمن، مما يشير إلى أن الحمل بعيسى قد استغرق الفترة الطبيعية للحمل، ولو نقص عن ذلك لما استطاعت إنجابه في برية خالية إلا من الماء والنخل (فَأَجَاءهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ) سورة مريم / الآية 23، أجاء: أفعل، و " زيادة الهمزة على الفعل هنا تفيد التعدية " (الحملاوي،1962)، لقد جعلها المخاضُ تجيء، و لم يجعلها تأتي؛ والفرق بين (جاء) و (أتى) يدفعنا إلى التصريح بثقة أن مريم قد مرَّت وقتها بالمخاض لأول مرةٍ في حياتها؛ فالبِكْر يجيئها المخاض، أما الفارض[1] فيأتيها. لقد حدثت الولادة فوق العُشب المُشْبَع بالماء تحت النخل (قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا) سورة مريم / الآية 24، السَّرْي مثل: السرج، السرح،... " يقول وهب بن منبه: السَّري: ربيع الماء " (ابن كثير،774هـ)، وهذا معنًى جميلٌ ودقيق؛ ماءٌ مغطّى بالعشب؛ مكانٌ مناسب للولادة فوقَه. (وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (25)) سورة مريم، لقد ذهبت التفسيرات بهذه الآية مذاهب شتَّى؛ فمن قائلٍ بالمعجزة، ومن قائلٍ بأهمية العمل (لا تستطيع المرأة أن تهز نخلة، ولكن لا بد من الأخذ بالأسباب)... إلى غير ذلك من الأقوال والتأويلات الكثيرة. ولكن

[1] الفارض: ما سبق لها أن ولدت.

دقة كلام القرآن، ودقة الدلالة في اللغة العربية، تجعلنا نسلك طريقًا غير كل الطرق التي تحرف معنى الآية وتحرفنا بالتالي عن فهم مقصدها:

هل الجمل الأربع التالية متساوية من حيث المعنى:

- هُزِّي النخلة
- هزي جذعَ النخلة
- هزي بجذع النخلة
- هزي إليك بجذع النخلة

لا يستطيع إنسان هز نخلة، ولا تستطيع امرأة هز جذع نخلة، ولا تستطيع امرأة في المخاض الوصول إلى جذع نخلة، ولكن الذي حدث أن مريم هزت إليها بجذع نخلة؛ فجذع النخلة هو فرعها الذي يعلق فيه البلح، ومريم أمسكت بجذع النخلة: أي بجزء منه، لأن الباء تفيد التبعيض، ولقد كان ذلك الجذع مائلاً ومقتربًا من الأرض، بحيث إذا قعدت مريم أصبح أمامَها، وأصبح باستطاعتها أن تهزه إليها (أي: باتجاهها) ولا يَغِبْ عن ذهننا أن مريم قد ابتعدت كثيرًا حين أحسَّت بالحَمْل، واللجوء إلى أرض النخل بعيدًا عن الناس، يعني أن النخل سيكون في حالته البرِّية، فليس هنالك يدٌ تقلِّمُه وتقصف جذوعَه السفلى بحيث يصبح بالارتفاع الذي نراه عليه في المناطق التي ترعاها يدُ الإنسان، وهذا ما جعل العشب ينمو تحت الظلال الكثيفة ويصل إلى مرحلة السَّري. لقد استلقت مريم فوق العشب، وكان الماء في متناول اليد، وكان الجذع مائلاً وقريبًا بحيث يمكنها ــ وبحركة بسيطة ــ أن تُسْقِطَ عليها ما كان عليه من رُطَب[1]، ولقد كانت الرطب في المرحلة الجَنِيَّة،

[1] يُفيد علماء التغذية بأن الرُّطب هي الأكثر احتواءً على هرمون السينتيسينون، ويُفيد الأطباء بأن هذا الهرمون " يعمل على قبض عضلات الرحم، الأمر الذي يُساعد في تسهيل الولادة ومنع النزيف بعدها " / Willson J.Robert , Obstetric and Gynecology , 7th edition , London , Mosby company , 1983 , pp 137-145.

وهي أضعف ما تكون التصاقًا بأمها النخلة. وولد عيسى في الوقت الذي تصل الرطب فيه إلى أقصى مراحل نضجها. ولو استعنا بخبرة العاملين في هذا المجال الزراعي، لاكتشفنا أنه قد ولد في أواخر الصيف، لا في أواخر كانون الأول ولا في بداية كانون الثاني.

لا ندري مقدار المدة التي قضتها مريم بعد تلك الولادة بعيدةً عن قومها، ولكن هناك في الآيات ما يشير إلى أنها كانت مدةً طويلة، كَبُر خلالها عيسى بحيث أصبح يبدو صبيًّا لمن يراه (فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (27) يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (28) فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (29)) سورة مريم، لقد (أَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا) و لم تجئ، فقالوا: (لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا) و لم يقولوا: لقد أتيت شيئًا فريًّا؛ لقد **أتت** لأنها تعرف قومها، وقالوا: لقد **جئتِ**، لأنهم لم يعرفوا لا عنها ولا عن عائلتها ما يُوقِع في دائرة الشبهة. أما لماذا قالوا: (يَا أُخْتَ هَارُونَ)، فهذا ما سنبينه لاحقًا[1]، لأن هارون المذكور هنا هو هارون أخو موسى، ولو كان لمريم أخ لوهبته زوجةُ عمران للرب بدلاً منها. أما عن عمر عيسى حين أتت به مريم إلى قومها، فقد كان في عمر الصبي. وإذا قلت لي: لماذا أتت تحمله إذن؟ ولماذا قالوا: كيف نكلِّم من كان في المهد؟... فسنوجز الجواب بما يلي:

بعد تتبع الجذر **حـَ مـَ لَ** في المصحف الشريف، تبين أن له معنيين، فهو إمَّا أن يعني الحمل المادي للشيء خارج الجسم؛ (وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ) سورة يوسف / الآية 72، أو داخله؛ (وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا) سورة الحج / الآية 2، وإما أن يعني الحمل المعنوي؛ (وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا) سورة طه / الآية 111 (فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا) سورة طه / الآية 100، وربما لم تكن مريم تحمل عيسى بين ذراعيها، بل تحمل إثم وجريرة من تجيء بطفل بدون زواج شرعي. أما المهد فتعبيرٌ عن الاستغراب من طلب توجيه السؤال لطفل لا يدري كيف ومن أين جاء (كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ

[1] راجع الفصل السادس / مبحث (موشيه؛ المنتشل).

صَبِيًّا)، ولقد جاء هذا الاستغراب بعد اكتفائها بالإشارة كإجابة على سؤالهم، ولقد استخدمت الإشارة كتوطيد للعُرف الرمزي الذي كان سائدًا ومتعارفًا عليه كطريقة للتواصل مع الأشخاص ذوي المكانة الدينية[1].

لقد كان مولد عيسى آيةً للناس؛ حَمْل بدون اتصال جنسي، إضافة إلى أنه كان يُكلِّم الناس في المهد وكهلاً (وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً) سورة مريم / الآية 46

إذا كانت المعجزة ــ كما يُقال ــ تكمن في كلام الطفل في المهد، فما المعجزة إذن في كلامه وهو كهل؟!

يبدو أنه كان كهلاً وهو في المهد، وكلمة (كهل) هذه لم ترد في المصحف إلا كصفة للمسيح، على الرغم من وجود كلمات كثيرة تدل على الكِبَر والتقدم في العمر. الكهل مثل: الكهف، الكهن، الكهم[2]... ترتبط بمعنى العجز من جهة، وبالسِّر والباطن من جهة أخرى.

كشفت بحوث الاستنساخ حقائق يمكن الاستعانة بها في هذا المجال؛ فلقد أدهش العلماء موت **النعجة دوللي**[3] بعد استنساخها بفترة أقصر مما ينبغي للنعجة أن تعيش، ولقد أثبتت البحوث المخبرية أنها عانت من شيخوخة مبكرة؛ لقد ولدت ولها من العمر ما يساوي عمر أمها تمامًا.

انتسب عيسى إلى أمه، وفي هذا إظهار لهذا الانتساب لأول مرة في تسلسل السرد القرآني، وإذا قلت لي: فلمن سينتسب إذن إذا كان لا يوجد غيرها؟ فعندها ستوقعني في

---

[1] ونرى في قصة (زكريا) كيف أصبحت لغة الإشارة تحمل بُعدًا رمزيًّا، له دلالته الدينية الخاصة في عملية التواصل.

[2] الكهم من السيوف: الذي لا يقطع؛ يقول المتنبي: عجبت لمن له قد وحد وينبو نبوة القضم الكهام / المتنبي، أبو الطيب (354هـ)، ديوان المتنبي، بيروت، المكتبة الثقافية، ص 483.

[3] لمزيد من الاطلاع، راجع: بدوي، خليل، الاستنساخ، عمان، المكتبة الوطنية، 2000، ص ص 56-57.

الحيرة؛ معك حق، لا يوجد غير أمه... ولكنني أورد ذلك لأن ما يشيع في الأدبيات الأنثروبولوجية لا يتفق مع ما ورد في المصحف الشريف، فالأسرة **أبويَّة** الانتساب من آدم إلى محمد. ولست هنا في صدد تغليب رأي على آخر (وإن كنت سأميل ـــ بطبيعة الحال ـــ إلى رأي المصحف، لأنه مادتي البحثية) ولكني لم أجد في كل تلك الأدبيات ما يمكن أن نعدُّه إثباتًا علميًّا، يتجاوز إطار الآراء والتصورات في تناوله لهذه الإشكالية.

كان عيسى آخر رسول إلى بني إسرائيل، و لم يتجاوز ما جاء به موسى إلا في بعض التغييرات الطفيفة (وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ) سورة آل عمران / الآية 50، بالإضافة إلى بعض الميزات التي شملت:

- الخلق من الطين كهيئة الطير
- إبراء الأَكْمَه والأبرص
- إحياء الموتى

(قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِـي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ) سورة آل عمران / الآية 49

كان النفخ في الطين وفي هيئة الطين (أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ) سورة آل عمران / الآية 49 (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا) سورة المائدة / الآية 110، وإذا تتبعنا دلالات النفخ الواردة في المصحف لا نجد أيًّا منها مرتبط بالنَّفَس الخارج من الفم؛ فهناك نفخُ اللهِ للروح في آدم (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي) سورة ص / الآية 72، ونفخُه في فرج مريم مرةً (وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا) سورة التحريم / الآية 12، وفيها مرةً أخرى (وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا) سورة الأنبياء / الآية 91، وهناك النفخ في

الصُّوْر (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ) سورة المؤمنون / الآية 101، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الله ليس له فم ولا نَفَس[1]، لأنه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) سورة الشورى / الآية 11، وهناك نفخ ورد في قصة ذي القرنين؛ وهو النفخ المتعلق بإذابة النحاس بين قطع الحديد لتثبيتها ببعضها (حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا) سورة الكهف / الآية 96، وإذا نظرنا إلى الميزة التي يتمتع بها النحاس، وجدنا أنه أطوع للتشكُّل وتقبُّل النموذج المراد إخراجه. لقد استخدم سليمانُ النحاس من قبل، ولكنه لم يكن بالتقنية التي قَدِرَ عليها عيسى ابن مريم؛ كان عيسى يصنع من الطين هيئاتٍ وأشكالاً مختلفة، ثم ينفخ فيها النحاس المُذاب فتخرج مطابقة لها تمامًا، ولعل التطور الذي حدث في عهد عيسى عن عهد سليمان، أن تشكيل النحاس كان داخليًّا وليس خارجيًّا. لقد برع عمال سليمان في الصناعات المتصلة بتشكيل المعادن بالنار (النحاس، الزجاج،...)، وربما وصل الأمر في عهد عيسى إلى ما هو أكثر إتقانًا ودقة في هذا المجال.

كان المسيح يُبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى بإذن الله (وَأُبْرِىءُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِـي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ) سورة آل عمران / الآية 49، الكَمَه مثل الكَمَم: وهو عدم القدرة على الكلام نتيجة الصَّمم، فالأكمه هو الأبكم الأصم، أما البرص فهو المرض الجلدي المعروف بـ **البُهاق**. وإذا أردنا تفسير ظهور هذه الأمراض (بالذات الكمه) في بني إسرائيل، فيمكن عزوه إلى الأمراض ذات الطابع الوراثي الناتج عن الزواج الداخلي، فبنو إسرائيل تحت حكم الفرعون كانوا مضطرين للانغلاق على أنفسهم في مجتمع يُنظر إليهم فيه على أنهم فئة دنيا، ولقد عادوا إلى التقسيم العشائري المرتبط بـ **السِّبْط** في عهد موسى، بل لقد طلبت كل فئة منهم أن يكون لها مشربها الخاص الذي لا يشاركها فيه الآخرون، وأناس هذا هو ظاهرُهم لا بد أن في داخلهم ما هو أكبر وأكثر انغلاقًا. ونقرأ في كتب الطب أن هناك من المتلازمات المرضية Syndroms ما يُنسب

---

[1] تنشأ الإشكالية هنا جراء الخلط بين مفهومي الروح والنفس، على اعتبار أن الروح هي مادة الحياة. هناك فرق بين الروح والنفس، ويشير القرآن إلى أن آدم حيًّا قبل أن تُنفخ فيه الروح.

تحديدًا إلى الشعب اليهودي، لأنه ظهر فيهم (مثل متلازمة الشكناز aShaknazy Syndrom[1]).

جاء عيسى ليبرئ هؤلاء، والبُرْء يعني الإبراء والتبرئة، ولا يعني الشفاء من هذه الأمراض. فمِن ماذا برَّأ عيسى الأكمه والأبرص؟

إذا تابعنا الشريعة من أولها؛ من أيام موسى، نجد الكثير من النصوص يشير إلى الأبرص على أنه مصاب باللعنة Sin؛ نقرأ في سفر اللاويين: (إذا أصابت أحدًا بلوى برص فأُحضر إلى الكاهن ففحصه، يحكم بنجاسته... الأبرص الذي به البلوى يلبس ثيابَه مشقوقة، ويكشف رأسَه، ويغطي شاربيه ويُنادَى: نجس... نجس، ما دامت به البلوى يكون نجسًا، ويسكن منفردًا) الكتاب المقدس، فالمرض إذن لا يرتبط بالسبب العضوي بمقدار ارتباطه بالغضب الإلهي[2]، لذلك نرى أن مهمة المُعالجة تُوكَل إلى الكاهن، الذي ربما يحبس هذا المريض في ظروف قاسية قد تؤدي إلى هلاكه، لأنه سيخضع لنظام **اللامساس**.

كانت رسالة عيسى تهدف إلى اعتبار ذوي العاهات الخَلْقية أُناسًا عاديين، وأن مرضهم غير مرتبط بلعنة أصابتهم أو أصابت عائلاتهم نتيجة ذنب اقترفوه، وفي هذا إشارة عظيمة، قد تدفع بالإنسانية نحو البحث عن السبب العضوي للمرض دون الاكتفاء بإلصاق اللعنة فيمن أصيبوا به. إن نظام اللامساس الذي انتشر أيام موسى، حدث عليه تغيير في شريعة عيسى، وهذه هي المعجزة التي تعتبر فتحًا على المستوى العلمي النظري

---

[1] للاطلاع، راجع: McKee,I .Heriditary diseases,London:Royal Society of Medicin,Macmillan Press.1982.p184

[2] تعتبر التشوهات الخلقية في نظر الكثير من الشعوب والثقافات (الشفاه الشرماء، الولادة المقلوبة Preach، الحَدَب، العَوَر،...) بمثابة لعنة إلهية، لمزيد من الاطلاع، راجع: شتراوس، كلود ليفي ، الأسطورة والمعنى، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، دار التنوير، 1983، ص 25.

المستند إلى البحث، ولا أظن أن عيسى كان له القدرة على الشفاء؛ لقد ورد الجذر **شَـ فَـ يَ** في مواقع كثيرة في القرآن، ولكنه لم يتصل، ولو لمرة واحدة، بعيسى عليه السلام، وإذا قلت لي: فكيف كان يحيي الموتى؟ فأقول: إن الإحياء يكمن في إخراج الإنسان من العزلة والنَّبْذ، كما أن في الامتناع عن رجم الزاني ــ حتى الموت ــ حياة أيضًا، لقد جعلت هذه الشريعة المصير الإنساني قادرًا على الانفلات من سلطة الرهبان والكهنة، ولقد حدث ذلك كله بـ **إذن الله**، والإذن لا يعني هنا تجسُّد لقدرة الله في البشر، بل الإذن هو طلب السماح بالقيام بالأمر، فعيسى لم يأت بشريعة تُلغي بعض ما ورد في شريعة سابقة إلا بإذنٍ من ربِّ رُسُل الشريعتين.

صبر أيـُّوب :

تعتبر قصة أيوب المثال الأكثر شُهرةً في إبراز مفهوم الصبر وما يتصل به من دلالات في الأوساط الاجتماعية، وتستخدم الثقافة العربية عبارة (صبر أيوب) للإشارة إلى المواقف التي تتطلب مقدارًا كبيرًا من الصبر والتحمُّل، ويُورِد القرآن الأحداث المتعلقة بصبر هذا الرجل في موقعين منفصلين؛ فنقرأ في سورة الأنبياء: (وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (83) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ (84)) أما في سورة ص فنقرأ: (وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (41) ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ (42) وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَذِكْرَى لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ (43) وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (44)).

أُصيب أيوب بالضُّرّ، الذي هو: النُّصْب والعذاب؛ لقد أصيب بمـــرض أقعــده وتسبب في هجر أهله له[1]. ولكن قصة أيوب تبدو في السرد القرآني على خلاف الموعظة والعبرة التي تأخذها الأوساط الاجتماعية منها؛ فــ **صبر أيوب** الذي يأتي الفَرَجُ بعـــدَه، يُتداول ذهنيًّا على أساس أن الحل في النهاية سيكون **إلهيا قَدَرِيًّا**، بينما تكشف الآيات عن **طبيعة مادية** كانت السبب المباشر في تراجع المرض أمام العلاج؛

لقد طُلِبَ إليه أن يقوم بـــ:

- الركض بالرِّجل
- الشُّرب والاغتسال مما وبما هو بارد
- الضرب بالضغث دون حنث

الضغث مثل: الضغن، الضغط،... وفي التفســير: " الضــغث: الشــمراخ " (ابــن كثير،774هـــ،ب)، وعند الحديثين من علماء التجميل " هو نبات **القُرِّيص** الذي يعيد شــباب البشرة "، وربما لإِبَرِهِ فعل المُهَيِّج للمقاومة الداخلية للجسم " إثارة المناعة الطبيعية Toxoid لا المكتسبة Toxin " (Katzung,2001)، والضرب نوع من الإسدال بما يكـــون شـــاملا

[1] لقد هجرته زوجه، ولكن لدى ابن كثير كلام آخر: "... وذلك أن أيوب عليه الصلاة والسلام كان قد غضب على زوجته ووجد عليها في أمر فعلته؛ قيل باعت ضفيرتها بخبز فأطعمته إياه فلامها على ذلك وحلف إن شفاه الله تعالى ليضربنها مائة جلدة... فلما شفاه الله عز وجل وعافاه ما كان جزاؤها مع هذه الخدمة التامة والرحمة والشفقة والإحسان أن تُقابَل بالضرب، فأفتاه الله عز وجل أن يأخذ ضغثا وهو الشمراخ فيه مائة قضيب فيضربها به ضربة واحدة، وقد برت يمينه وخرج من حنثه ووف بنذره " ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص 53. وهذا مخالف، ليس فقط لظاهر الآيات، بل لتراكيب المعاني المتعلقة بالحنث والضرب بالضغث، كما سيتبين لنا عند تناولنا لتلك المعاني.

للمنطقة[1]، أما الحَنْث فمثل: الحنف، الحنك، الحنن، الحنق، الحنو... أي: إضرب به دون حنان أو حنو أو حنف عن المواضع المؤلمة، ولا تحنق لأنه سيحنقك إن لم تفعل.

إن تلك المعاني أقرب لنبات القُرِّيص الشائك المؤ لم منه إلى قصة ابن كثير العائدة على الزوجة، لقد قام أيوب بـــ:

- تحريك عضلاته الراكدة
- الإكثار من شرب السوائل
- تكرار الاغتسال والمحافظة على البرودة
- تدليك مناطق الإصابة ـــ رغم الألم ـــ بنبات القريص

وهذه هي الشروط الموضوعية للشفاء من المرض الجلدي، حيث تُزال الخلايا الميتة وشبه الميتة، وتنشط الدورة الدموية في المنطقة المصابة، ويتهيأ الجسم ـــ عن طريق تزويده بالسوائل وترييض أعضائه بالحركة ـــ للمقاومة وإثارة المناعة الداخلية.

سفينة نوح :

لعل أهم ما يميز قصة نوح في التاريخ البشري، هو ذلك الحدث المرتبط بالسفينة، لقد صنع نوح سفينة، استطاع من خلالها أن ينجو هو ومن معه من الطوفان، فماذا كانت تلك السفينة؟ كيف صُنِعَت؟ ما الذي حَمَل فيها؟ وما الآثار المترتبة على ذلك الصنع وتلك الحادثة؟

لقد كانت سفينة نوح **فُلْكًا**، والفلك كالفلق: شِقّان متناظِران، والفلك من الدائرة؛ لقد كانت دائرية أو شبه دائرية، وكانت **مشحونة** (فَأَنجَيْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ

[1] قال تعالى: (وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ) أي: يسيرون، وقال أيضا: (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ) أي: يسدلن الخمار بما يشمل الجيوب.

الْمَشْحُونِ (119)) سورة الشعراء، والفلك المشحون: السائر ضمن التيار، أي أنها **لم تكن ماخِرة**، لأن المَخْر مثل: المخض، المخط،... وهو ما يجعل على وجه الماء ما يُشبه الزَّبَـد نتيجة الدفع الذاتي للجسم، بمعنى أنها لم تكن تسير عن طريق التجذيف، بل **جارية** مـع التيار المائي (إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاء حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ (11)) سورة الحاقـة، و**لم تكـن مُزجاة**، إذ المُزجَى من السفن هو ما يسير بحسب حركة الرياح، وذلك يتطلب وجـود أشرعة، وسميت **سفينة** لأنها تسفن الماء عند الجريان: أي تشقُّه.

صنع نوح الفلك، والصنع مثل: الصنف، الصنم، والصنو،... وحيث أن الصنم لا يكون إلا محاكيًا لما هو موجود مقارنة بالصنف والصنو، فلا بد إذن أن نوحًا قد صنع الفلك على هذا الأساس، لا بد أنه رأى في الطبيعة جسمًا عائمًا على الماء، فحاكاهُ صناعةً بعد أن كبَّره وأحكم دورَه من خلال معرفته بخصائص مكوناته.

كانت الفلك[1] مصنوعة من **الألواح** و**الدُّسُر** (وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُـرٍ (13)) سورة القمر، والألواح هي الأخشاب ـــ لا بد أنها كانت هنا جذوع الأشجار ـــ أما الدسر فهي: أغصان طرية فيها ألياف طبيعية، وسفينة بسيطة كهذه لا تتسع لعدد كبير من المحمولين (احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ) سورة هود / الآية 40، لقد حمل فيها بعض الناس، إضافة إلى مـا استُؤنس من الحيوان. وإذا أردنا أن نعطي تفسيرًا عن السبب الذي دفع نوح إلى أن يحمل في السفينة تلك الأزواج من الحيوانات، فلأن أولئك الأقوام لم يكونوا علـى خـبرة في التنقل، الأمر الذي يظنون معه أن كل الأرض ما هي إلا منطقتهم تلك. وإن دل ذلـك

---

[1] " تأتي كلمة الفلك في القرآن بمعنى المفرد وبمعنى الجمع؛ ففي الآية: (في الفلك المشحون) سورة الشعراء / الآية 120؛ تدل على الواحد، أما في الآية: (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم) سورة يونس /الآية 22؛ فتدل على الجمع " ابن جني، أبو الفتح (392هـ، 1002م)، الخصائص، ج2، بيروت، د ار الجليل، ص 39.

على شيء، فإنما يدل على أن أقوام النوح كانوا يشكِّلون مجتمعًا حقيقيًّا، إذ " ليس من الضروري لمفهوم المجتمع من الناحية الواقعية أن يكون معتمدًا في حياته ومرتبطًا فيها بمجتمعات أخرى، لكن ما هو ضروري فقط أن تتوافر لديه الأساسيات البنائية والوظيفية لنسق متواجد بشكل مستقل ".(Parsons, 1951)

كان موعد الطوفان مترافقًا بمظاهر طبيعية كَفَوَران **البركان** (حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا...) سورة هود / الآية 40، فإذا فار التنور فإن الأرض ستنبئ بكارثة طبيعية، لذلك حمل نوح من كلٍّ زوجين اثنين، ولا بد هنا من التركيز على مسألة **(كلٍّ)** وليس **(كلّ)**؛ إذ ليس باستطاعة سفينة بدائية ذات ألواح ودسر أن تحمل كل المخلوقات، كما أن الغرق لم يحدث لكل الكرة الأرضية[1]، بل لمنطقة بعينها (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ) سورة هود / الآية 44، الغيض هو: النقص، أي أن منسوب المياه قد نقص، والإقلاع هو:

---

[1] ورد في سفر التكوين (ولما كان نوح ابن خمس مئة سنة وَلَدَ سامًا وحامًا ويافث ورأى الرب أن مساوئ الناس كثرت على الأرض، وأنهم يتصورون الشَّرَّ في قلوبهم ويتهيأون له نهارًا وليلاً، فندم الرب أنه صنع الإنسان على الأرض وتأسف في قلبه، فقال الرب: أمحو الإنسان الذي خلقت عن وجه الأرض، هو والبهائم والدواب وطيور السماء، لأني ندمت أني صنعتهم... ولكني يا نوح أقيم عهدي معك، فتدخل السفينة أنت وبنوك وامرأتك ونساء بنيك، واثنان من كل نوع من الخلائق الحية لتنجو بحياتها معك، ذكرًا وأنثى تكون: من الطيور بأصنافها، ومن البهائم بأصنافها، ومن جميع دواب الأرض بأصنافها... وخذ معك من جميع البهائم الطاهرة سبعةً سبعة، ذكورًا وإناثًا، ومن البهائم غير الطاهرة اثنين، ذكرًا وأنثى، ومن طيورالسماء سبعة سبعةً، ذكورًا وإناثًا، ليحيا النسل على وجه الأرض كلها، فبعد سبعة أيام أمطر على الأرض أربعين يومًا وأربعين ليلة، فأمحو كل كائن صنعته عن وجه الأرض... وكان بعد أربعين يومًا أن فتح نوح النافذة التي صنعها في السفينة وأرسل الغراب، فخرج الغراب وأخذ يروح ويجيء إلى أن جفَّت المياه عن الأرض... وعاد فأرسل الحمامة من السفينة، فرجعت الحمامة إليه في المساء تحمل في فمها ورقة زيتون خضراء، فعلم نوح أن المياه قلَّت على الأرض، وانتظر أيضا سبعة أيام أخر وأرسل الحمامة، فلم ترجع إليه هذه المرة) الكتاب المقدس

الإزاحة من المكان، ومنه جاءت القلوع: وهي المراكب الشراعية، لأنها تتحرك في البحر بفعل الريح كما تتحرك الغيوم في السماء. إذن؛ لا بد من فراغ أقلعت له تلك السماء التي هي الغيوم وقتها، ومخاطبة الأرض بالنكرة المقصودة (يَا أَرْضُ) فيه دلالة على ذلك أيضًا، لقد كانت قطعة معينة من الأرض، و لم تكن كل الكرة الأرضية[1].

لقد حُمِل الناس وسَلَكَت الحيوانات (حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ) سورة هود / الآية 40 (فَإِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ) سورة المؤمنون / الآية 27، فما الفرق بين **الحَمْل والسَّلْك؟**

يبدو أن الحيوانات الحمل معروف، أما السلك فهو السير بناء على الطبيعة الفطرية، فالماء النازل من السماء يُسْلَكُ ينابيع في الأرض (أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ) سورة الزمر / الآية 21، والنحل يَسْلُكُ في طيرانه (فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً) سورة النحل / الآية 69، وسِلك (السُّبْحة) سمِّي سِلْكًا لأن الخَرَزات تنتظم منسابة فيه حسب خط سيره واتجاهه، قال تعالى: (ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ (32)) سورة الحاقة.

تسلك في الفلك سَلْكًا كما تسلك النحل السُّبُل، وكما يسلك الماء في الأرض، لأن للحيوانات قدرةً فطريَّة تمكِّنُها من الاستشعار المُسْبَق بكوارث الطبيعة (كالزلازل والبراكين) فإذا سلكت في السفينة الحيواناتُ فليُحمل الناس، على الرغم أنها محمولة بمعيَّة

---

[1] حتى الملاحم القديمة، لا تقر بغرق كل الأرض جراء الطوفان؛ نقرأ في ملحمة جلجامش: " وفي يوم من الأيام رأى جلجامش أن الماء قد ارتفع حتى وصل إلى ركبتيه، وحين سأل عن السبب قيل له: إن الآلهة قد غضبت على البشر فأرسلت الطوفان " جلجامش (2325– 2269 ق.م)، ملحمة جلجامش، ترجمة: سامي الأحمد، بيروت، دار الجليل، ص ص 516–517.

الناس، لأن الحيوان سيتفوق على الإنسان في القدرة على الاستشعار، على الرغم من تفوق الإنسان على الحيوان في المنــزلة[1].

بعد أن أقلعت السماء وغاض الماء رست الفلك على **الجُودِيّ**، وهنا يمكن لأبناء الآثار أن يحددوا الموقع الجغرافي لنوح وقومه، من خلال تحديد موقع الجودي والرجوع إلى الرموز المقدسة المذكورة (ود، سواع، يغوث، يعوق، نسر).

لقد استطاع أتباع نوح الاستواء على الماء، وهذا تقدم معرفي في السيطرة علــى مظهر من مظاهر الطبيعة؛ أراد الولد أن يأوي إلى جبل (قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ) سورة هود / الآية 43، أما الأب فقد صنع سفينة (قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ). أنظر كيف استطاع التفوق المعرفي أن يفوق الشكل الطبيعي المعتمد على الصدفة المحسوسة والخبرة المرئية (وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ (43)) ســورة هود؛ لقد سلك الولد سلوك الحيوان فغرق، واستفاد الأب من خبرة الحيوان بأن وجَّــه عملية السَّلْك فنَجا هو ومن معه.

من المُلفت للنظر ذلك التحلُّل الأسري الذي كان سائدًا، فالابن ضــد أبيــه، والزوجة خائنة (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا اِمْرَأَةَ نُوحٍ وَاِمْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا) سورة الحريم / الآية 10، تُرى ما الذي يجعل الابن أكثر ارتباطًا بمجتمعه منه بأبيه؟ وما البديل الذي كان متوفرًا آنذاك ليعوِّض عن العائلة؟

يبدو أن الروابط الأوسع في المجتمع كانت أقوى من تلك الموجــودة في إطــار الأسرة العائلية، وهذا هو شأن **المجتمعات الطوطمية** فــ " الروابط الطوطمية أقوى مــن الروابط الأسروية في مفهومنا المعاصر؛ وهي لا تتطابق معها، ذلك لأن انتقال الطــوطم

---

[1] لا بد من الاختلاف هنا على إعراب الواو في (وأهلك)؛ فالواو في جملة احمل تعرب واو المعية، وتكون (أهل) مفعولاً معه، أما في جملة اسلك فتعرب واو العطف وتكون (أهل) اسمًا معطوفــًا.

يجري عادة من خلال التوريث الأمومي، وربما لم يكن بالأصل للتوريث الأبوي أي اعتبار على الإطلاق " (فرويد،1983،أ).

السَّاميـــَّة :

أين تقع مسألة **السامية** في إطار قصة نوح ؟

بنو إسرائيل، المذكورون في القرآن، هم ذرِّية من **حُمِلوا مع نوح**، وليسوا مـــن **ذرية نوح** (وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلاَّ تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلاً (2) ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (3)) سورة الإسراء، يذكر القرآن أن هناك ابنًا لنوح، وقد غرق مع من غرق، أما مسألة **سام** و **حام** فليس لها ولو مجرد إشارة في السرد القرآني، وحتى لو فرضنا جدلاً أن هناك ابنين لنوح هما: سام و حـــام، فبنـــو إسرائيل ليسوا من ذريتهم، إنهم من ذرية الذين حُمِلوا مع نوح، وليسوا من ذرية نوح. إن مسألة **السامية** المرتبطة بأولاد نوح ـــ حسب السرد القرآني ـــ ما هي إلا ضـــرب مـــن الخرافة.

جدل الشكر و الكفر :

كان نوح عبدًا شكورًا ... ما معنى **الشكر**؟

للوقوف على هذا المعنى، لا بد من المقابلة بين كل من الكلمات (الشكر والذِّكر) / (الشكر والكفر)؛

يقول تعالى في سورة الفرقان: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (62)) فالليل للتذكر، أما النهار فللشكر، ومن المعروف أن الليـــل للراحة والسكون والنهار للعمل والكَدْح، فما معنى الشكر إذن؟ كيف يمكن أن تشكر الله على تفاحة أكلتَها؟

إذا اكتفيتَ بقول: الحمد لله، فإن ذلك شكل من أشكال الذِّكر، أما إذا أردت أن تشكر، فعليك أن تقوم بعمل يدل على ذلك، عليك أن تزرع تفاحة، تسقي شجرة التفاح، تقلِّمُها،... إلخ.

لقد كان نوح شكورًا (إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا) سورة الإسراء / الآية 3، لأنه بنى سفينة، وبناء السفينة يحتاج إلى الكثير من الجهد من تجميع للألواح، وتنظيم للأغصان وربطها بالدسر. ويُورد السرد القرآني أمثلة مشابهة لنوح في مسألة الشكر؛ فـ **آل داوود** كانوا شاكرين، لأنهم كانوا يعملون على تشكيل الحديد والنحاس (يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاء مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ (13)) سورة سبأ، هذا إضافة إلى الأعمال المتصلة بالبناء في البَرّ واستخراج الحِلْية بالغوص من البحر (كُلَّ بَنَّاء وَغَوَّاصٍ) سورة ص / الآية 37، كما أن قِلّة الشكر في بعض الأقوام قد أدَّت بهم إلى الهلاك، كما حدث في قصة **سَبَأ** بانهدام السَّدِّ عليهم (وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ) سورة سبأ / الآية 19. والكفر ـــ في القرآن ـــ ضد الشكر، فالأقوام العاملة هي الأقوام الشاكرة، أما تلك المُستهلِكة فقط فمصيرها إلى الهلاك (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ (28)) سورة إبراهيم، لأن النِّعَم لا تدوم أو تزيد إلا بالشكر (لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ) سورة إبراهيم / الآية 7. لقد أورد القرآن حقيقة ـــ ربما كانت عامة ـــ عبر مسيرة طويلة من حياة البشرية (وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ) سورة سبأ / الآية 13، ولكننا ننظر الآن إلى المجتمعات والشعوب ـــ خصوصًا بعد دخول العصر الصناعي ـــ فنرى دقة الوصف فيما يتعلق بمفهوم الشكر؛ فالشعوب الأكثر دوامًا على النعمة هي الشعوب الأكثر شكرًا، لأنها الشعوب الأكثر عملاً، أما تلك التي لا تعمل وتكتفي بالحمد اللفظي، فهي الشعوب الأكثر عالةً على الشعوب الأخرى.

إن الذي يبني مصنعًا هو الأكثر شكرًا لله من الذي يبني مسجدًا، أما الذي يبني مسجدًا فهو الأكثر ذِكرًا، قال تعالى: (فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ) سورة النور / الآية 36.

إن مبدأ الشكر هذا هو الذي جعل نوحًا صاحب **مَقام** في قومه لا صاحب **مُقام**، فالمُقام يُرَدُّ إلى الفعل: **أقام**، أما المَقام فيرد إلى: **قام**، والفرق بين المُقام والمَقام، أن الأول يأتيه الإنسان جاهزًا، أما الثاني فالإنسان نفسُه هو الذي يُوجِدُه، الجنة والنار مُقامان (حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا) سورة الفرقان / الآية 76 (سَاءتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا) سورة الفرقان / الآية 66، و**يثرب** بالنسبة للمهاجرين من الصحابة ــ الذين جاؤوها فقراء معدمين بلا عمل ــ كانت مُقامًا (وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا) سورة الأحزاب / الآية 13، أما إبراهيم فله في الكعبة مَقام لأنه بناها (وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) سورة البقرة / الآية 125، وقوم فرعون كان لهم مَقام في أرضهم لأنهم كانوا مزارعين (فَأَخْرَجْنَاهُم مِّن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (57) وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ (58)) سورة الشعراء.

لعل أهم إنجاز حدث في عهد نوح هو أن البشرية أصبحت على معرفة بكيفية احتياز العوائق المائية، وهذه المعرفة تطورت مع الزمن لتصبح إحدى الوسيلتين الوحيدتين اللتين ساعدتا على انتشار الإنسان في الأرض، وسنرى بعد قليل، عند دراستنا لــ **عاد** قوم **هود**، كيف احتلت **الأنعام** المرتبة الثانية في هذه الوسائل، لقد بقيت الفلك والأنعام الوسيلتين الوحيدتين لتنقُّل الإنسان حتى أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.

لقد كانت السفينة آيةً ومَعْلَمًا بارزًا في تاريخ المعرفة الإنسانية ؛ فالذين آمنوا بمبدأ الشكر نجوا، أما الكفار الذين ظلوا متشبثين بما هو ماضَوِيّ، فقد كان سلوكهم أشبه ما يكون بسلوك الحيوانات التي تلجأ إلى الجبال والأشجار إبَّان الكارثة الطبيعية، فـ (سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ (79)) سورة الصافات، لقد كان نوح قدوةً معرفية لمن جاء بعده من الناس، وكانت ذريته هي الباقية (وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ (77)) سورة

الصافات، أما الكُفّار الفُجّار فلم يبق على تلك الأرض منهم ديَّار (وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (26) إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (27)) سورة نوح، فالكفر والفجور أدوات الهلاك المادية. الكفر عكس الشكر، أما الفجور فهو عكس الإسلام.

النتائج العامة للدراسة :

تبدو الجدلية واضحة بين **السلطة** من جهة و**المعرفة** من جهة أخرى؛ ففي الوقت الذي يكتسب الإنسان السلطة عن طريق توصُّله لمعرفة ما، نرى تلك السلطة المكتسَبة تفتح أمامه آفاقًا جديدة للمعرفة، وتلك الآفاق لم تكن لتنفتح لولا وجوده ضمن إطار معين من درجة امتلاك السلطة.

كانت المعرفة تعتمد على الرؤية ومن ثم المحاكاة كشكل من أشكال الخضوع لقانون الظاهرة الطبيعية، ولكننا رأينا في عهد **إبراهيم** كيف توصل الإنسان إلى قانون جديد يعتمد **النفي** بدلاً من **الإثبات**؛ فللوصول إلى الحقيقة، لا بد من النفي الجزئي للحقيقة الموجودة الآن... وعبر هذا التدرج الصاعد باتجاه المطلق، تتساقط الكثير من الأوهام لتحل محلها حقائق جديدة، ستُشكِّل مجابهتُها الشغلَ الشاغل لأصحاب السلطة، ذلك أن وجود بعض الفئات يرتكز أساسًا على ثبات الوضع، لذا لا بد من مقاومة أي حركة تغيير.

تصبح الموجودات ــ بفضل المعرفة ــ قابلة للاستفادة منها بعد أن كانت صعوبة فهمها تجعل منها قِوىً فوقيـّة، يشعر الإنسان أمامها بواجب الخضوع لها؛ فـ **الطيور** المحلِّقة في السماء أصبح بالإمكان ترويضُها، و**النار** يمكن تصريف طاقتها بما هو مفيد، و**السفينة** لم تعد فقط طوق النجاة من الماء القاهر المفاجئ، بل هي أداة قاهرة لقانون الماء تسير فوقه بإرادة الإنسان.

تشكل المعرفة المصدر الأهم لسلطة **رجال الدين** إذا استطاعوا حصرَها في نطاقهم، وهذا ما أنشأ نظام **المعبد** الذي يعتمد **رِزقُ** القائمين عليه على ما يجلبه **كَسْبُ** الآخرين نتيجة اعتقادهم بتفوُّق هؤلاء عليهم، وسيبقى الأمر في إطاره المقبول حتى تصبح تلك الفئة مُعيقة للتقدم المعرفي، عندها لا بد من دعوة جديدة (وهذا ما حدث في دعوة **المسيح**) لدفع المعرفة في الاتجاه الصحيح المتحرر من دائرة السلطة الدينية.

هناك جدل أزلي بين الإنسان والطبيعة، وتلعب المعرفة دورا محوريا في تنظيم هذا الجدل، فمن يمتلكها يصبح الأقدر على التعامل مع المظاهر الطبيعية، ويمكنه، بالتالي، نزع السلطة ممن يدعون أنهم عارفون بالأسرار الخفية للطبيعة.

يتجاذب المعرفة طرفان؛ **رموز السلطة** و **دُعاة التغيير**، فإذا تغلب أهلُ السلطة وقعت المعرفة في إطار من الجمود، وتحولت هي ذاتُها إلى سلطة، تُضفي **الشرعية** على من يمتلكها، وإذا جذبها دعاةُ التغيير اتسعت دائرتُها وتطورت أشكالُها وأدواتُها.

المصادر والمراجع :

- المصحف الشريف
- ابن جني، أبو الفتح (392هـ، 1002م). الخصائص، بيروت، دار الجليل.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (808 هـ). المقدمة، بيروت، دار الجليل.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله (428هـ). القانون في الطب، بيروت، مؤسسة المعارف.
- ابن كثير، عماد الدين (774هـ). تفسير القرآن العظيم، دمشق، دار الفيحاء.
- أدونيس، (1990). الإسلام والحداثة، لندن، دار الساقي.
- بدوي، خليل، (2000). الاستنساخ، عمان، المكتبة الوطنية.
- بدوي، فاطمة، (1986). علم اجتماع المعرفة ، الدار البيضاء، منشورات جروس برس.
- بوكاي، موريس، (1977). دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، القاهرة، دار المعارف.
- جلجامش، (2325– 2269 ق.م). ملحمة جلجامش، ترجمة: سامي الأحمد، بيروت، دار الجليل.

- الحملاوي، أحمد، (1962). شذا العرف في فن الصرف، القاهرة، المطبعة الأميرية.
- حمش، مجد الدين، (2004). الدولة والتنمية في إطار العولمة، عمان، دار مجدلاوي.
- الدقس، محمد، (1987). التغير الاجتماعي، عمان، دار مجدلاوي.
- روسو، جان جاك، (1985). محاولة في أصل اللغات، ترجمة: محمد محجوب، تونس، الدار التونسية للنشر.
- ريكور، بول، (1999). الوجود والزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- زايتلن، إرفنج، (1989). النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ترجمة: محمود عودة وإبراهيم عثمان، الكويت، ذات السلاسل.
- سبينوزا، بندكت، (1994). في اللاهوت والسياسة، ط 3، ترجمة: حسن حنفي، بيروت، دار الطليعة.
- شتراوس، كلود ليفي، (1983). الأسطورة والمعنى، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، دار التنوير.
- شتراوس، كلود ليفي، (1984). مقالات في الإناسة، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، دار التنوير.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، (1994). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت، دار المعرفة.
- غيرتز، كليفورد، (1993). الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، ترجمة: أحمد باقادر، بيروت، دار المنتخب العربي.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (175هـ). كتاب العين، بغداد، دار الهلال.
- فرويد، سيجموند، (1983). الطوطم والتابو، ترجمة: بوعلي ياسين، اللاذقية، دار الحوار.
- فريزر، جيمس، (1982). الطوطمية والتزاوج الخارجي، ترجمة بوعلي ياسين، بيروت، دار الحداثة.
- فوكو، ميشيل، (1984). نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت، دار التنوير.
- الكتاب المقدس.
- المتنبي، أبو الطيب، (354هـ). ديوان المتنبي، بيروت، المكتبة الثقافية.
- مجمع اللغة العربية، (1990). المعجم الوجيز، القاهرة، دار المعارف.
- مجمع اللغة العربية، (1989). المعجم الوسيط، استانبول، دار الدعوة.
- هيدجر، مارتن، (1995). التقنية – الحقيقة – الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

- Katzung, Bertram.G. (2001).Basic and Clinical Pharmacology, (8th ed.). N.Y: Medical Publishing Division.
- Lang, A. (1905).Secret of the Totem. N.Y: The Macmillan Company.
- McKee, I. (1982).Hereditary diseases.London: Royal Society of Medicin.Macmillan Press.
- Parsons.Talcot. (1951).The Social System. New York: The Free press.
- Spencer, Baldwen. (1891).The Naive Tribes of Central Australia. N.Y: The Macmillan Company.
- Stark, Rodney. (2003). Sociology, (9th ed).USA.thomson Press.
- Willson, J.Robert. (1983).Obstetric and Gynecology, (7th ed). London: Mosby Company.



بلاغة التركيب في سورة الكافرين

الدكتور مشهور أحمد اسبيتان – كلية فلسطين التقنية – رام الله – فلسطين

الملخص :

يهدف هذا البحث " بلاغة التركيب في سورة الكافرين " إلى دراسة وبيان بلاغة التركيب في الأساليب التي اشتملت عليها سورة الكافرين ، وتحليلها نحويا وبلاغيا ، فسورة الكافرين لها فضائل ذكرتها الأحاديث النبوية ، وتزخر أيضا بالأساليب واللمسات البيانية التي تظهر علاقة النحو بالبلاغة . فالتركيب أهم مظهر لغوي لإدراك طبيعة النظام النحوي في التواصل اللساني والإنساني للناطقين بالعربية .

وسار هذا البحث وفق المنهج الوصفي في دراسة التراكيب التي اشتملت عليها السورة وبيان البلاغة التي فيها وأثرها في المعنى .

وبني هذا البحث من تمهيد تناول فضائل سورة الكافرين ، وتعريف التركيب ، ومبحث واحد تناول التراكيب في السورة وهي : الخطاب ، والنداء ، و النفي ، والتكرار ، والتقديم والتأخير .

وانتهى البحث إلى مجموعة من النتائج كان أهمها :

ـــ لسورة الكافرين فضائل كثيرة ، منها أنها تعدل ربع القرآن ، وهي براءة من الشرك .

ـــ تنوعت التراكيب في السورة ، وأفادت السياق قوة وإظهارا للمعنى ، وخرجت إلى معان متعددة .

المقدمة :

الحمد لله الذي بسط الأرض ورفع السماء ، وله الجلال والكبرياء ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء ، وعلى آله الشرفاء .

إن الاعتقاد العميق بالعلاقة الراسخة بين اللغة العربية والقرآن الكريم يمهد السبيل للولوج في دراسة بعض مستويات اللغة التي في القرآن الذي سيظل مصدر كل نور ، يمد كل من تتلمذ له بجديد ، فمهما كتب الكاتبون وأبدعوا فسيبقى الذي فاتهم من القرآن أكثر من الذي أخذوه .

والبلاغة فن من فنون العربية التي لا يستغني عنها أديب أو ناقد . فالأديب يعرف بها سبل القول وطرائق التعبير ، والناقد يميز بها رائع الكلام من رديئه .

والمتأمل في جهود بلاغيينا القدامى يجد أنهم وقفوا عند حدود الكلمة والجملة والصورة الجزئية ، ولم يتعدوها إلى العناية ببيان الأساليب الأدبية المتفاوتة ؛ مما يوجب على دراساتنا البلاغية المعاصرة الاهتمام الكبير بالإفادة من البحوث الأسلوبية الحديثة باعتبارها اتجاها رئيسا من اتجاهات النقد الأدبي الحديث،مع الحرص على الانتفاع بتراث أسلافنا البلاغي الذي أودعوا فيه خصائص لغتنا الأدبية ومقوماتها البيانية .

ومن هنا آثرت دراسة هذا الموضوع " بلاغة التراكيب في سورة الكافرين " من أجل دراسة بلاغة التركيب في الأساليب التي اشتملت عليها هذه السورة ، وتحليلها نحويا وبلاغيا فسورة " الكافرون " لها فضائل ذكرتها الأحاديث النبوية ، وتزخر أيضا بالأساليب

واللمسات البيانية التي تظهر علاقة النحو بالبلاغة . فالتركيب أهم مظهر لغوي لإدراك طبيعة النظام النحوي في التواصل اللساني والإنساني للناطقين بالعربية .

وسيقوم هذا البحث على المنهج الوصفي في دراسة التراكيب التي اشتملت عليها السورة ، ثم بيان أثر هذه التراكيب في بلاغة السياق والمعنى .

وبني هذا البحث من تمهيد اشتمل على فضائل سورة الكافرين ، وتعريف التركيب ، ومبحث واحد تناول التراكيب في سورة الكافرين وهي : الخطاب ، والنداء ، والنفي ، والتكرار ، والتقديم ، والتأخير . **التمهيد** :

فضائل سورة الكافرين :

قال رسول الله _ عليه السلام ـــ : " قل يا أيها الكافرون " تعدل ربع القرآن (1) وقال رجل للنبي ـــ عليه السلام ـــ : أوصني قال : " اقرأ عند منامك " قل يا أيها الكافرون " فإنها براءة من الشرك " . (2)

وقال ابن عباس : ليس في القرآن أشد غيظا لإبليس منها ؛ لأنها توحيد وبراءة من الشرك . وقال الأصمعي : كان يقال لـــ " قل يا أيها الكافرون " و " قل هو الله أحد " المقشقشتان ؛ أي أنهما تبرئان من النفاق . (3)

ووجه كون هذه السورة تعدل ربع القرآن : أن القرآن مشتمل على الأمر والنهي ، وكل واحد منها ينقسم إلى ما يتعلق بعمل القلوب ، وإلى ما يتعلق بعمل الجوارح ، فحصل من ذلك أربعة أقسام ، وهذه السورة مشتملة على النهي عن عبادة غير الله تعالى ، وهي من الاعتقاد ، وذلك من أفعال القلوب ، فكانت هذه السورة ربع القرآن على هذا التقسيم . (4)

وثبت في صحيح مسلم أن الرسول ــ عليه السلام ــ قرأ بهذه السورة وبــ" قل هو الله أحد " في ركعتي الطواف ، وقرأ بها في ركعتي الفجر ، وقرأ بهما في الركعتين قبـــل الفجـــر والركعتين بعد المغرب بضعا وعشرين مرة أو بضع عشر مرة (5)

وهذه السورة سورة البراءة من عمل المشركين والإخلاص في العمـــل لله ــ تعـــالى ــ وضعت الحد الفاصل النهائي بين الإيمان والكفر ، وبين أهل الإيمان وعبدة الأوثان ، وفيهـــا تصريح باستقلال عبادة الله وحده عن عبادة الكفار، وسميت (الكافرون) لأن الله ــ تعالى ــ أمر نبيه أن يخاطب الكافرين بأنه لا يعبد ما يعبدون من الأصنام ، وتسمى أيضا ســـورة المنابذة ، وسورة الإخلاص وسورة العبادة (6)

---

(1) الترمذي ، سنن الترمذي ، تحقيق صدقي محمد جميل العطار ،دار الفكر بيروت ،1414 ــ 1999 باب ما جاء في سورة الزلزلة، ج4 ص 409 .

(2) أبو داود ،سليمان بن الأشعث ،سنن أبي داود، ط1 ،دار ابن حزم ،بيروت ،1418 ــ 1997 ،باب ما يقول عند النوم ،ج5 ،ص191

(3) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق عماد زكي البارودي وخيري سعيد ، المكتبة التوفيقيـــة ، القـــاهرة ، جــ20 ، ص177

(4) الدرة ، محمد علي طه ، تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه ، ط1 ، دار ابن كـــثير ، دمشـــق ــ بـــيروت ، 1430ــ 2009 ، المجلد العاشر ، ص 748 .

(5) مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، ط1 ، دار ابن الجوزي ، القاهرة ، 2010 ، باب ، استحباب ركعتي سنة الفجر ، ص 164

(6) الزحيلي ، وهبة ، التفسير المنير ، ط 2 ، دار الفكر ، دمشق ، 1424ـــ 2003 ، جــ 15 ، ص 837 .

التركيب :

لغة: ركَّب الفصَّ في الخاتم والسنان في القناة فتركّبَ فيه . ومن المجاز: ركِبَ الشحمُ بعضه بعضا وتراكب . وركبه الدَّيْن . ورَكِبَ ذنبا وارتكبه . (1)

وتراكَبَ السحابُ وتراكم : صار بعضه فوق بعض. وركبَّ الشيء : وضع بعضه على بعض والمرَكّب : الأصل والمنبت ، تقول : فلان كريم والمُركّب أي كريم أصل منصبه في قومه . ورواكب الشحم : طرائق بعضها فوق بعض في مقدم السنام . (2)

والتركيب : جمع الحروف البسيطة ونظمها لتكوّن كلمة . (3)

قال تعالى : " في أي صورةٍ ما شاءَ ركَّبَكَ " [الانفطار8] أي شكلك وجمعك : فالتركيب بمعنى الجمع والتشكيل . وقال ابن سيده : " ركبَّ الشيء : وضع بعضه على بعض ، وقد تركبَّ وتراكب " .(4)

اصطلاحا: أوضح ابن جني أن الجملة هي النموذج التركيبي للكلام : فالكلام في تأليفه وتركيبه يبنى على عناصر التركيب التي يشترط فيها أن تكون تامة ومفيدة ، و " هذه صورة الجمل " . (5)

وذكر السكاكي أن الغرض الأصلي من وضع الكلام هو التركيب ؛ لأن الكلم يمتنع وضعه إلا لفائدة ، والأصل في التركيب هو نوع الخبر لكثرته . (6)

وقسم ابن يعيش التركيب إلى ضربين : تركيب إفراد وتركيب إسناد ، فتركيب الإفراد أن تأتي بكلمتين فتركبهما ، وتجعلهما كلمة واحدة بإزاء حقيقة واحدة بعد أن كانتا بإزاء حقيقتين ، وهو من قبيل النقل ، ويكون في الأعلام نحو : معدي كرب وحضرموت ... ولا

تفيد هذه الكلم بعد التركيب حتى يخبر عنها بكلمة أخرى ... وتركيب الإسناد أن تركب كلمة مع كلمة تنسب إحداهما إلى الأخرى . (7)

ووقف المحدثون عند المركب وأنواعه وتعريفه ، فقال الغلاييني : " المركب قول مؤلف من كلمتين أو أكثر لفائدة ، سواء كانت الفائدة تامة مثل : " النجاة في الصـــدق " أو ناقصـــة مثل: إنك إن تتقن عملك".(8)

---

(1) الزمخشري ، أساس البلاغة ، دار الفكر ، بيروت ، 1409ـــ 1989 ، ص 510 .

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، ط 3 ، دار إحياء التراث ، بيروت ، 1419 ـــ 1999 ، مادة ركب .

(3) أبو الحسن علي بن محمد الحسيني الجرجاني ، الحنفي ، التعريفات ، ط1 ، دار الكتـــب العلميـــة ، بـــيروت ، 1421ـــ 2000 ، ص 60 .

(4) ابن سيده ، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة ، تحقيق ، محمد علي النجار ، ط1 ، مطبعة الحلبي ، مصر ، 1973 ، جـ 7 ،ص14ـــ15

(5) ابن جني ، الخصائص ، تحقيق عبد الحكيم بن محمد ، المكتبة التوفيقية ، سيدنا الحسين ، جـ 1 ، ص 43 .

(6) السكاكي ، مفتاح العلوم ، المكتبة العلمية الجديدة ، بيروت ، ص 67 .

(7) ابن يعيش ، شرح المفصل ، تحقيق أحمد السيد سيد أحمد ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، المجلد الأول ، ص 44 .

(8) الغلاييني ، مصطفى ، جامع الدروس العربية ، المكتبة العصرية ، صيد ـــ بيروت ، 1423ـــــ 2003 ، جـ 1 ، ص13 .

الخطـــاب :

لا شك أن الخطاب القرآني خطاب رباني صادر من الله خالق كل شيء ؛ لذا تتره عن أن يشبه أي خطاب بشري شعرا أو نثرا ، فكان معجزا لا يجاريه أرباب البيان من فحول الشعراء والخطباء العرب . والخطاب القرآني في محوريْه ، العقلي والنفسي يجعل النفس البشرية تستجيب له وتقبل بقوة حجته العقلية ووضوحها وقدرتها على الإقناع . (1)

وقد تضمن الخطاب القرآني أمورا كثيرة تخص حياة الناس وعلاقتهم برب العالمين ، وأهم هذه الأمور توحيد الله وعبادته وحده ، وترك عبادة الأصنام ، واعتمد في ذلك صيغا كثيرة ، كان منها صيغة فعل الأمر . (2) ولو تأملنا في قوله تعالى : " قل يا أيها الكافرون " [الكافرون1] نجد هذه السورة افتتحت بالخطاب الرباني المعتمد على فعل الأمر " قل " . وفائدة كلمة " قل " : أن سيدنا محمد ــ عليه السلام ــ كان مأمورا بالرفق واللين في جميع الأمور ، ومخاطبة الناس بالوجه الأحسن ، فلما كان الخطاب هنا غليظا أراد الله ــ تعالى ــ رفع الحرج عنه ، وبيان أنه مأمور بهذا الكلام ، لا أنه ذكره من عند نفسه . (3)

وهذا الخطاب له علاقة بتسمية السورة بــ " الكافرون " لأن الله تعالى أمر نبيه محمداً ــ عليه السلام ــ أن يخاطب الكافرين بأنه لا يعبد ما يعبدون من الأصنام والأوثان . (4)

والخطاب للكافرين في السورة يتضمن أعنف مواجهة للمساومين على الباطل ، المداهنين للحق ، الذين يفاوضون للخلط بين الحق والباطل ، بغية إقامة مصالحة توفيقية بين متناقضات لا يمكن اجتماعها ؛ لأن أمر التكليف قائم على الخطاب بقوله : " قل " يترتب عليه إعلام الكافرين بأن ما هم عليه باطل حتما ، وأن المبادئ الحق في الحياة لا تقبل التصنيف ، ولا المساومة عليها ، ولا المصالحة فيها . (5)

(1) الخالدي ، كريم حسين ناصح ، الخطاب النفسي في القرآن الكريم ، ط1 ، دار صفاء ، عمان ، 1428 ـ 2007 ، ص 15 ـ 17 .

(2) المرجع السابق ، ص 101 .

(3) الزحيلي ، وهبة ، التفسير المنير ، جـ 15 ، ص 842 .

(4) المرجع السابق ، جـ 15 ، ص 837 .

(5) الميداني ، عبد الرحمن حسن حبنكة ، معارج التفكر ودقائق التدبر ، ط 1 ، دار القلم ، دمشق ، 1420 ـ 2000، جـ1 ، ص710ـ711 .

النـــداء :

النداء أصل التواصل اللغوي بين المتكلم والسامع ، فالجملة الندائية تضفي على التركيب شحنة هامة فَتُوَجَه إلى السامع والمتكلم . وهي جملة نحوية قائمة على بنية سطحية إنشائية ، وبنية مضمرة خبرية . (1)

ومن معنى كلمة النداء يتبين أنه صيغة لغوية فيها توجيه الدعوة إلى المخاطب وتنبيهه للإصغاء وسماع ما يريده المتكلم . (2)

وإذا أردنا تحديد طبيعة النداء وجب أن ننظر إليه من جهة بنيته اللغوية ؛ لأنه تركيب ثنائي ، يتألف من جملة النداء ومن جملة جواب النداء أو مضمونه . وهو بذلك يشبه تركيب القسم الذي يتكون من جملة القسم وجوابه . واقتضاء النداء للجواب اقتضاء معنوي فحسب ؛ فنداء المخاطب هو تنبيه له أو حث على شيء معين سيلقي عليه من خلال الكلام . (3)

وأسلوب النداء أو جملة النداء تبنى على شيئين : أداة النداء ، ومنادى ، ومن اتحادهما ينشأ مركب لفظي . وحروف النداء خمسة : يا و أيا وهيا والهمزة وأي . و " يـــا " أم البـــاب واختصت بأن نودي بها القريب والبعيد ، واستعملت في الاستغاثة دون غيرها (4)

وورد النداء في هذه السورة في آية واحدة هي " قل يا أيها الكـــافرون " [الكـــافرون1] وتظهر بلاغة تركيب النداء في هذه الآية فيما يلي :

1ـــ سبب النزول : ذكر ابن اسحاق عن ابن عباس أن الوليد بن المغيرة ، والعاص بن وائل ، والأسود بن عبد المطلب ، وأمية بن خلف ، وأبو جهل ، لقوا رسول الله ـــ عليه السلام ـــ فقالوا : يا محمد ، هلم فلنعبد ما تعبد ، وتعبد ما نعبد ، ونشترك نحن وأنت في أمرنا كله ، فإن كان الذي جئت خيرا مما بأيدينا ، كنا قد شاركناك فيه ، وأخذنا بحظنا منه . وإن كان الذي بأيدينا خيرا مما بيدك ، كنت قد شاركتنا في أمرنا ، وأخذت بحظك منه ، فـــأنزل الله تعالى " قل يا أيها الكافرون " فيئسوا منه وآذوه وآذوا أصحابه . (5)

وكان النبي ـــ عليه السلام ـــ يأتيهم في ناديهم ويقول لهم : " يـــا أيهـــا الكـــافرون " [الكافرون1] مع ما في هذا الوصف من الإرذال بهم ، وهو يعلم أنهم يغضبون من أن ينسبوا إلى الكفر ، ويدخلوا في جملة أهله لأنه محروس من عند الله تعالى لا يبالي بهم . (1).

---

(1) شابسوغ ، حفيظة أرسلان ، الجملة الخبرية والجملة الطلبية ، ط1 ، عالم الكتب الحديث ، إربـــد ، 1425 ـــ 2004 ، ص 248 .

(2) حسن ، عباس ، النحو الوافي ، ط5 ، دار المعارف ، القاهرة ، جـــ 4 ، ص 1 .

(3) قباوة ، فخر الدين ، إعراب الجمل وأشباه الجمل ، ط3 ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1401ـــ 1981 ، ص 103 .

(4) الحريري ،أبو محمد القاسم بن علي ، شرح ملحة الإعراب ، تحقيق د. فائز فارس ، ط1 ، دار الأمل ، إربـــد ، 1412ـــ 1991 ، ص 153 .

(5) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، جــ 220 ، ص 177 .

2ـــ النداء بـــ " يا أيها " وذلك للمبالغة في طلب إقبالهم لئلا يفوتهم شيء مما يلقي إليهم (2) لأن (ها) الداخلة على (أي) تفيد التنبيه ، وهي تدخل على " أي" كتابةً ، ولكنها تـــدخل في الأصل على نعت أي وهو " الكافرون " وهي واجبة للتنبيه على أنه المقصـــود بالنداء (3)

3ـــ النداء بـــ " الكافرون " دون الذين كفروا . للدلالة على أن مَن كان الكفر وصفا ثابتا له لازما لا يفارقه ، فهو حقيق أن يتبرأ الله منه ، ويكون هو أيضا بريء من الله . فالمعنى : كما أن الكفر لازم لا يفارقه ، فهو حقيق أن يتبرأ الله منه ، ويكون هو أيضا بريئا من الله . فالمعنى كما أن الكفر لازم لكم ثابت لا تنتقلون عنه فمجانبتكم والبراءة منكم ثابتةً أبداً (4) ثم إن الكفر كان دينهم القديم و لم يتجدد لهم ، أو للمسارعة إلى ذكر ما يقال لهم لشدة الاعتنـــاء به ، وهم دون المشركين مع أنهم عبدة أصنام ، والأكثر التعبير عنهم بذلك ؛ لأن ما ذكـــر أنكى لهم فيكون أبلغ في قطع رجائهم الفارغ . وقيل : هذا للإشارة على أن الكفر كله ملة واحدة . (5) وفي هذا النداء إعلام من الله إلى رسوله وسائر المؤمنين أن ينـــادوا المكـــذبين الجاحدين بوصفهم المشتق من الكفر ، فيواجهوهم بالنداء التالي :" يا أيها الكـــافرون " (6) وهو يتضمن معنى الإهانة ؛ لذلك لم يقع إلا في هذا الموضوع في القرآن (7)

وقد اعتمد النداء في الآية على صيغة اسم الفاعل " الكافرون " واسم الفاعل يـــدل علـــى ثبوت الوصف في الزمن الماضي ودوامه ، بخلاف صيغة الفعل الماضي " كفروا " لأن الفعـــل الماضي يدل على وقوع الفعل في الزمن الماضي لا على ثبوته ودوامه . (8)

وأل التعريف في " الكافرون " للجنس ، ولكنها ترجع إلى معنى المجهول ؛ لأنها خطاب لمن سبق في علم الله أنه سيموت على كفره ، فكان المراد بهذا العموم (الجنس) خصوص ، وهم الأشخاص الذين ورد ذكرهم في سبب النزول ؛ لأن من الكفار من أسلم وعبد الله عند نزول هذه الآية . (9)

---

(1) أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422ـــ2001 ، جـ 8 ، ص 522 .

(2) الألوسي ، روح المعاني ، دار الفكر ، بيروت ، 1414ـــ 1994 ، جـ 29 ، ص 450 .

(3) ابن هشام ، مغني اللبيب ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، صيدا ـــ بيروت ، 1424ـــ 2003 ، جـ2 ، ص 402 .

(4) ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، تحقيق بشير محمد عيون ، ط1 ، دار البيان ، دمشق ، 1415 ـــ 1994 ، جـ 1 ، ص 153.

(5) الألوسي ، روح المعاني ، جـ 2 ، ص 450 ـــ 451 .

(6) الميداني ، عبد الرحمن حسن حبنكة ، معاني التفكر ودقائق التدبر ، جـ1 ، ص 706 .

(7) السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424ـــ 2002 ، جـ 2 ، ص 65 .

(8) السامرائي ، فاضل ، معاني الأبنية في العربية ، ط2 ، دار عمار ، عمان ، 1428 ـــ 2007 ، ص 44 .

(9) الشوكاني ، فتح القدير ، المكتبة العصرية ، صيدا ـــ بيروت ، 1423 ـــ 2003 ، جـ 5 ، ص 646 .

النـــفي :

الخبر بالنفي والإثبات يكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه . فإذا قلت : (ما هـو إلا مصيب ، أو ما هو إلا مخطئ) قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلته . (1)

ينصرف نفي الجملة إلى المعنى الدلالي في التركيب ، فالذي ينتفي ليس الإسناد ، وإنما العلاقة المعنوية الطبيعية التي تربط بين المسند والمسند إليه ، أما النفي فإنه ينصرف إلى المعنى الدلالي فقط .

ومن المحدثين من عرّف النفي فقال : " النفي أسلوب لغوي تحدده مناسبات القول ، وهو أسلوب نقض وإنكار ، يستخدم لدفع ما يتردد في ذهن المخاطب " . (2)

والمتأمل في النفي في هذه السورة يجده في الآيات الآتية : " لا أعبدُ ما تعبدون * ولا أنتم عابدون ما أعبد * ولا أنا عابدٌ ما عبدتم * ولا أنتم عابدون ما أعبد " ففي هذه السورة :

1ـ اشتمال على النفي المحض ، وهو خاصة هذه السورة ، فإنها سورة براءة من الشرك ، فمقصودها الأعظم هو البراءة المطلوبة بين الموحدين والمشركين ، ولهذا أتى بالنفي في الجانبين تحقيقا للبراءة المطلوبة ، هذا مع أنها متضمنة للإثبات صريحا فقوله : " لا أعبد ما تعبدون " براءة محضة و " لا أنتم عابدون ما أعبد " إثبات أن له معبودا يعبده ، وأنتم بريئون من عبادته ، فتضمنت النفي والإثبات . (3)

2ـ أتى بأداة النفي (لا) دون (لن) . لأن النفي بـ (لا) أبلغ منه بـ (لن) ، وأن (لا) أدل على دوام النفي وطوله من (لن) . فتأمل حرف (لا) تجد بعد اللام ألفا يمتد بها الصوت ما لم يقطعه ضيق النفس ، فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها . وقال السهيلي : إن العرب تنفي بلن ما كان ممكنا عند المخاطب مظنونا أنه سيكون ، وهذا يبين وجه اختصاصها في القرآن بالمواضع التي وقعت فيها دون (لا) . (4)

3ـ جاء على (ما) دون (من) حينما نفى عبادتهم " ولا أنتم عابدون ما أعبد " والأصل أن يقول من أعبد . لأن المراد الصفة ، كأنه قال لا أعبد الباطل ، ولا تعبدون الحق . وقيل : إن

"ما " مصدرية أي لا أعبد عبادتكم ، ولا تعبدون عبادتي . (5) لأنه عندما قال : " لا أعبد ما تعبدون " فأطلق (ما) على الأصنام

---

(1) الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ، شرحه د. ياسين الأيوبي ، المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت ، 1424– 2003 ، ص331 .

(2) المخزومي ، مهدي ، في النحو العربي نقد وتوجيه ، ط 1 ، المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت ، 1974 ، ص 246 .

(3) ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، جـ 1 ، ص 152 .

(4) المرجع السابق ، جـ 1 ، ص 106 + 152 .

(5) الزمخشري ، الكشاف ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1415– 1995 ، جـ 4 ، ص 804 .

قابل الكلام بـ (ما) في قوله (ما أعبد) وإن كان يراد بها الله تعالى ، والأصل من أعبد فحمل الأول على الثاني ليتقابل الكلام ؛ لأن المقابلة يسوغ فيها ما لا يسوغ مع الانفراد.(1) ولعل اعتماد المقابلة كان أنجح في أداء دورها المنوط بها في تحسين المعنى . (2)

4– النفي باسم الفاعل . لم يأت النفي في حقهم إلا باسم الفاعل " ولا أنتم عابدون " وفي جهته جاء بالفعل المستقبل تارة " لا أعبد " وباسم الفاعل أخرى " ولا أنا عابد " والمقصود الأعظم براءته من معبودهم بكل وجه وفي كل وقت ، فأتى أولا بصيغة الفعل الدالة على الحدوث والتجدد ، ثم أتي بصيغة اسم الفاعل الدالة على الوصف والثبوت فأفاد في النفي الأول أن هذا لا يقع مني ،وأفاد في الثاني أن هذا ليس وصفي ولا شأني ،فكأنه قال : عبادة غير الله لا تكون فعلا لي ولا وصفا،فأتى بنفيين مقصودين بالنفي،وأما في حقهم فأتى باسم الفاعل(عابدون)الدال على الوصف والثبوت دون الفعل ؛ لأن الوصف الثابت اللازم العائد

لله منتف عنكم ، وإنما ثبت لمن خص الله وحده بالعبادة ، وأنتم لما عبدتم غيره فلستم من عابديه ، وإن عبدوه في بعض الأحيان ، فإن المشرك يعبد الله ويعبد معه غيره ، وكذا قال المشركون عن معبودهم " ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى " [الزمر3] فهم كانوا يعبدون الله ويعبدون معه غيره ، فلم ينتف عنهم الفعل لوقوعه منهم ، ونفي الوصف ؛ لأن من عبد غير الله لم يكن ثابتا على عبادة الله موصوفا بها . (3)

---

(1) أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، جـ 8 ، ص 523 . والقرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ 2 ، ص 179 .

(2) عتيق ، عبد العزيز ، علم البديع ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1403ـــ 1983 ، ص 81 .

(3) ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، جـ 1 ، ص 151 .

التكـــرار :

جاء في المزهر : ومن سنن العرب : التكرير والإعادة ؛ إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأمر . (1) وقال ابن قتيبة : " وأما تكرار الكلام من جنس واحد وبعضه يجزئ من بعض ، كتكراره في " قل يا أيها الكافرون " ومن مذاهبهم التكرار : إرادة التوكيد والإفهام ، كما أن من مذاهبهم الاختصار : إرادة التخفيف والإيجاز ؛ لأن افتتان الخطيب والمتكلم في الفنون ، وخروجه عن شيء إلى شيء أحسن من اقتصاره في المقام على فن واحد " . (2)

وورد التكرار في السورة في الآيات الآتية : " لا أعبدُ ما تعبدون * ولا أنتم عابدون ما أعبدُ * ولا أنا عابد ما عبدتم * ولا أنتم عابدون ما أعبد " [الكافرون2ـــ5] تظهر فائدة تكرار الأفعال كما يلي : ففي قوله : " لا أعبد ما تعبدون " نفي للحال والمستقبل ، وقوله : " ولا أنتم عابدون ما أعبد " مقابلة له أي لا تفعلون ذلك ، وقوله : " ولا أنا عابد ما عبدتم

" أي لم يكن مني ذلك قط قبل نزول الوحي ، ولهذا أتى في عبادتهم بلفظ الماضي فقـــال : " ما عبدتم " فكأنه قال لم أعبد قط ما عبدتم . وقوله : " ولا أنتم عابدون ما أعبد " مقابلة أي لم تعبدوا قط في الماضي ما أعبده أنا دائما . وعلى هذا فلا تكرار أصلا ، وقــد اســتوفت الآيات أقسام النفي ماضيا وحالا ومستقبلا عن عبادته وعبادتهم بأوجز لفظ وأخصره وأبينه . (3)

وذكر ابن قتيبة أن التكرار جاء للتوكيد من السبب الذي أنزلت فيه : " قـل يـا أيهـا الكافرون " لأنهم أرادوه أن يعبد ما يعبدون ، ليعبدوا ما يعبد ، وأبدأوا في ذلك وأعـادوا ، فأراد الله تعالى حسم أطماعهم وإكذاب ظنونهم ، فأبدأ وأعاد في الجواب. (4)

ويحتمل التكرار في الآيات وجوها هي :

1ـــ أن العرض الذي عرضوه يقتضي تقسيم العبادة بين الله وبين الشركاء على نوبات زمانية ، وهذه تقضي التكرار لدى التطبيق ، فقابلها التعليم الرباني برفض متكـرر ، ليقابـل الرفض صورة العرض .

2ـــ تأكيد الرفض على عادات الناس في تكرير المفردات والجمل للتأكيد ، وله نظائر كثيرة لدى الأدباء والشعراء

3ـــ حمل أحدهما على الحال وحمل الثاني على الا ستقبال .

4ـــ حمل أحدهما على المعبود ، اذا اعتبرنا لفظ (ما) فيه اسم موصول ، وحمل الآخرعلـى نوع العبادة إذا

---

(1) السيوطي ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، ط3 ، دار التراث ، القاهرة ، جـ 1 ، ص 332 .

(2) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1423ـــ 2002 . ص 149 .

(3) ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، جـ 1 ، ص 149 .

(4) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص 151 .

اعتبرنا لفظ (ما) فيه حرف مصدري يكون هو وما بعده في تأويل مصدري ، أي : لا أعبد عبادتكم ، ولا أنتم عابدون عبادتي . (1)

وذكر صاحب ملاك التأويل أن هذه السورة لم يتكرر فيها آية واحدة ؛ لأن كل آية منها تفيد من المعنى وتحرز ما لا تفيده الأخرى . فكأنها متباينة الألفاظ لتباين معانيها . فقوله : " لا أعبد ما تعبدون " أي لا أفعل ذلك فيما أستقبله من زماني . وقوله : " ولا أنتم عابدون ما أعبد " ولا أنتم تفعلونه فيما يستقبل . وهذا إخبار منه سبحانه وتعالى عن أولئك العصبة أنهم لا يؤمنون ، وهم الذين قتلهم الله يوم بدر . فتأمل قوة التحدي وبلاغة الإعجاز في صدق الإخبار عن الغيب . ثم قال : " ولا أنا عابد ما عبدتم " أي : ولا أنا متصف فيما مضى من عمري إلى الآن بعبادة آلهتكم ، ولا كنتم أنتم فيما مضى متصفين بعبادة الله سبحانه . فعبر عن أربعة أحول متباينة وهي : حاله عليه السلام وحالهم فيما يستقبل ، وحاله وحالهم فيما تقدم . فعبر عن الحالات الأربع بأربع آيات فلا تكرار . (2)

وهذا التكرار اختصار . وهو إعجاز ؛ لأن الله نفى عن نبيه عبادة الأصنام في الماضي والحال والاستقبال ، ونفى عن الكفار المذكورين في سبب النزول عبادة الله في الأزمنة الثلاثة أيضا ، فاقتضى القياس تكرار هذه اللفظة (العبادة) ست مرات فذكر لفظ الحال ؛ لأن الحال هو : الزمان الموجود ، واسم الفاعل واقع موقع الحال ، وهو صالح للأزمنة الثلاثة ، واقتصر من الماضي على المسند إليهم ، فقال : " ولا أنا عابد ما عبدتم " (3)

وبناء عليه فإن التكرار الوارد في السورة ليس تكرار الملل وفساد المعنى ، وإنما أفاد تأكيد الثبات على الحق ، ونفي العروض الزائفة ، وهو تكرار لمعان متعددة .

---

(1) الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة ، معاني التفكر ودقائق التدبر ، جـ 1 ، ص 708 .

(2) الغرناطي ، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم ، ملاك التأويل ، تحقيق د. محمود كامل أحمد ،دار النهضة،بيروت،1405 ـ 1985 ،ج2 ،ص955

(3) الكرماني ، محمود بن حمزة ، أسرار التكرار في القرآن ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، دار الفضيلة ، القاهرة ، ص 256 .

التقديم والتأخير :

ذكر الجرجاني فضل التقديم والتأخير فقال : " هو باب كثير الفوائد ، جم المحاسن ، واسع التصرف ، بعيد الغاية ، لا يزال يفْتَرُّ لك عن بديعة ، ويفضي بك إلى لطيفة ، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه،ويلطف لديك موقعه ،ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أنْ قدم فيه شيء وحوِّل اللفظ عن مكان إلى مكان " . (1) وقد تطرق البلاغيون إلى التقديم والتأخير ، وذلك لأسباب بلاغية يقتضيها السياق اللغوي ورتبة الموقع الإعرابي ، ومفاد ذلك تقديم المعنى إذا كان له أثر كبير في نفس المتكلم . (2)

وقد ورد التقديم والتأخير في سورة الكافرين في آية واحدة هي: " لكم دينكم ولي دين " [الكافرون 6] تظهر هذه الآية البراءة واقتسام ديني التوحيد والشرك بيه وبينهم ، ورضى كل بقسمه ، وكان المحق هو صاحب القسمة ، وعلم أنهم راضون بقسمهم الدون الذي لا أردى منه ، وأنه هو قد استولى على القسم الأشرف والحظ الأعظم . فكان بمنزلة من اقتسم هو وغيره سما وشفاءً فرضي مقاسمه بالسم ، فإنه يقول له : لا تشاركني في قسمي ولا أشاركك

في قسمك ، لك قسمك ولي قسمي . فكان تقديم " لكم دينكم " أحسن وأبلغ ، كأنه يقول : هذا قسمك الذي آثرته بالتقديم ، وزعمت أنه أشرف القسمين ، فاستحقوا التهكم والنداء على سوء الاختيار وقبح ما رضوه لأنفسهم . ولما كان القصد براءته من دينهم بدأ بـه أول السورة ، ثم جاء قوله " لكم دينكم " مطابقا لهذا المعنى ، أي لا أشارككم في دينكم ، بل هو دين تختصون به أنتم ، فطابق آخر السورة أولها . (3)

وذكر الشوكاني أن جملة " لكم دينكم " مستأنفة لتقرير قوله : " لا أعبد ما تعبدون " وقوله : " ولا أنا عابد ما عبدتم " كما أن قوله : " ولي دين " تقرير لقولـه : " ولا أنتم عابدون ما أعبد " والمعنى : أن دينكم الذي هو الإشراك مقصور على الحصول لكم لا يتجاوزه إلى الحصول لي كما تطمعون،وديني الذي هو التوحيد مقصور على الحصول لي لا يتجاوزه إلى الحصول لكم . وحذفت الياء من " ديني " لرعاية الفواصل ، وهو سائغ وإن كانت اسما . (4)

وذهب بعض المفسرين إلى أن تركيب التقديم والتأخير في الآية أفاد التهديد لا الرضى بدين آخر

---

(1) الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ، دار المعرفة ، بيروت ، 1402 ــ 1981 ، ص 83 .

(2) النجار ، فخري خليل ، الأسس الفنية للكتابة والتعبير ، ط1 ، دار صفاء ، عمان ، 1430 ــ 2009 . ص 47 .

(3) ابن قيم الجوزية ، بدائع القواعد ، جـ 1 ، ص 154 ــ 155 .

(4) الشوكاني ، فتح القدير ، جـ 5 ، ص 648 .

كقوله : " اعملوا ما شئتم " [فصلت 40] (1)

وفهم قوم أن هذا الإخبار بأن لهم دينهم وله دينه أفاد أمرين : **أحدهما** : أنها منسوخة بآية السيف لاعتقادهم أن هذه الآية اقتضت التقرير لهم على دينهم . والصواب أنه لا نسخ في السورة ، بل هي محكمة عمومها نص محفوظ ، وهي من أحكام التوحيد التي اتفقت عليه دعوة الرسل فيستحيل دخول النسخ فيه ، وهذه السورة أخلصت التوحيد ، ولهذا تسمى سورة الإخلاص .

الثاني : أنها مخصوصة بمن يقرون على دينهم وهم أهل الكتاب . ولكن معاذ الله أن يكون في السورة إقرار لأحد على دينه ؛ لأنها من أحكام التوحيد كما تقدم ، كما أن الآيات والأحاديث ذكرت في أكثر من موقع أنه أنكر عليهم دينهم وعيبه ، فقال تعالى : " ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين " [آل عمران 85] كما أن الرسول ــ عليه السلام ــ جاهد الكفار وأهل الكتاب بالحجة كما جاهدهم بالسيف . (2)

---

(1) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ 2 ، ص 179 . والزحيلي ، وهبة ، التفسير المنير ، جـ 15 ، ص 844 .

(2) ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، جـ 1 ، ص 155 ــ 156 .

الخاتمــــة :

في نهاية هذه الدراسة توصلت إلى النتائج الآتية :

1ــ لسورة " الكافرون " فضائل كثيرة ، منها أنها تعدل ربع القرآن .

2ــ السورة حد فاصل بين الإيمان والكفر ، وهي براءة من الشرك .

3ــ تنوعت التراكيب في السورة وأفادت السياق قوة وإظهارا للمعنى .

4ــ تضمن الخطاب في السورة أعنف المواجهات مع الكافرين ، وهو ليس من عند الرسول ، وإنما مأمور به .

5ــ ظهرت بلاغة تركيب النداء في السورة في عدة جوانب ، وخرج إلى معنى الإهانة .

6ــ كان النفي أكثر التراكيب ورودا في السورة ، وورد بأساليب متنوعة ، وذلك ليدل على رفضه عروضهم ومساومتهم .

7ــ لا يوجد في السورة تكرار ؛ لأن كل آية منها تفيد من المعنى وتحرز ما لا تفيد الأخرى ، فكأنها متباينة الألفاظ لتباين معانيها .

8ــ أفاد التقديم والتأخير في السورة إعلان البراءة بين ديني الإيمان والكفر ، وخرج إلى معنى التهديد والوعيد.

* فهرس المراجع :

1ــ الألوسي ، روح المعاني ، دار الفكر ، بيروت ، 1414 ــ 1994 .

2ــ الترمذي ، سنن الترمذي ، تحقيق صدقي محمد جميل العطار ، دار الفكر ، بيروت ، 1414ــ 1994.

3ــ الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ، دار المعرفة ، بيروت ، 1402 ــ 1981 .

4ــ ابن جني ، الخصائص ، تحقيق عبد الحميد بن محمد ، المكتبة التوفيقية ، سيدنا الحسين .

5ــ الحريري ، أبو محمد القاسم بن علي ، شرح ملحة الإعراب ، تحقيق د. فائز فارس ، ط1 ، دار الأمل، إربد ، 1412 ــ 1991 .

6ــ حسن ، عباس ، النحو الوافي ، طــ 5 ، دار المعارف ، القاهرة .

7ــ أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني ، الحنفي ، التعريفات ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1421 ــ 2000 .

8ـ أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422 ـ 2001 .

9ـ الخالدي ، كريم حسين ناصح ، الخطاب النفسي في القرآن الكريم ، ط1 ، دار صفاء ، عمـان ، 1428 ـ 2007 .

10ـ أبو داود ، سليمان بن الأشعث ، سنن أبي داود ، ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت،1418 ـ1997.

11ـ الدرة ، محمد علي طه تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه ، ط1 ، ابن كثير ، دمشق ، بـيروت ، 1430 ـ 2009 .

12ـ الزحيلي ، وهبة ، التفسير المنير ، ط2 ، دار الفكر ، دمشق ، 1424 ـ 2003 .

13ـ الزمخشري ، أساس البلاغة ، دار الفكر ، بيروت ، 1409 ـ 1989 .

14ـ الزمخشري ، الكشاف ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1415 ـ 1995 .

15ـ السامرائي ، فاضل ، معاني الأبنية في العربية ، ط2 ، دار عمار ، عمان ، 1428ـ 2007 .

16ـ السكاكي ، مفتاح العلوم ، المكتبة العلمية الجديدة ، بيروت .

17 ابن سيده ، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة ، تحقيق محمد علي النجار ، ط1 ، مطبعة الحلبي ، مصر ، 1973 .

18ـ السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424ـــ 2002 .

19ـ السيوطي ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، ط3 ، دار التراث ، القاهرة .

20ـ شابسوغ ، حفيظة أرسلان ، الجملة الخبرية والجملة الطلبية ، ط1 ، عالم الكتب الحديث ، إربـد ، 1425 ـ 2004 .

21ـ الشوكاني ، فتح القدير ، المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ، 1423 ـ 2003 .

22ـ عتيق ، عبد العزيز ، علم البديع ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1403 ـ 1983 .

23ـ الغرناطي ، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم ، ملاك التأويل ، تحقيق د. محمود كامل أحمد ، دار النهضة، بـــيروت ، 1405 ـ 1985 .

24ـ الغلاييني ، مصطفى ، جامع الدروس العربية ، المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ، 1423ـ1981.

25ـ قباوة ، فخر الدين ، إعراب الجمل وأشباه الجمل ، ط3 ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، 1401 ـ 1981 .

26ـ ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1423 ـ 2002 .

27ـ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق عماد زكي البارودي وخيري سعيد ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة

28ـ ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، تحقيق بشير محمد عيون ، ط1 ، دار البيان ، دمشـــق ، 1415ـــ 1994 .

29ـ الكرماني ، محمود بن حمزة ، أسرار التكرار في القرآن ، تحقيق أحمد عبد القادر عطا ، دار الفضلية ، القاهرة .

30ـ المخزومي ، مهدي ، في النحو العربي نقد وتوجيه ، ط1 ، المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ، 1964 .

31ـ مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، ط1 ، دار ابن الجوزي ، القاهرة ، 2010 .

32ـ ابن منظور ، لسان العرب ، ط3 ، دار إحياء التراث ، بيروت ، 1419 ـ 1999 .

33ـ الميداني ، عبد الرحمن حسن حبنكة ، معارج التفكر ودقائق التدبر ، ط1 ، دار القلم ، دمشـــق ، 1420 ـ 2000 .

34ـ النجار ، فخري خليل ، الأسس الفنية للكتابة والتعبير ، ط1 ، دار صفاء ، عمان ، 1430ـ2009.

35ـ ابن هشام ، مغني اللبيب ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت، 1424 ـ 2003 .

36ـ ابن يعيش ، شرح المفصل ، تحقيق أحمد السيد سيد أحمد ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة .

الدرس البلاغي.. مشكلاته وآليات تقويمه

الدكتور: محمد زهار – جامعة المسيلة – الجزائر

مدخل نظري :

لقد عرفت تعليمية العلوم بعامة و علوم اللغة على وجه الخصوص تطورا عميقا ابتداء من منتصف القرن العشرين حيث كانت حينذاك تعد فرعا من فروع الدراسات اللسانية ومخبرا لنظرياته ورؤاها،لاعتبار الكثير من الباحثين والمنظرين فيها أن علم تعليم اللغة هو بالضرورة جزء لا يتجزأ من اللسانيات العامة .

و لم تبدأ التعليمية في شق دربها وتحديد حروفها إلا في بداية شعور مجموعة من الباحثين والمفكرين الأهمية المتنامية التي غدت تكتسيها والأفنان المتنوعة التي انبثقت من صلبها وأصلها حيث عدها الكثير إلى اعتبارها علما قائما بذاته له أصوله الابستمولوجية وتطبيقاته الميدانية بحيث لا يمكن تقديره فرعا لعلم أعم منه لأنه يأخذ من علوم مختلفة كعلوم التربية والنفس والاجتماع والفلسفة وغيرها،ثم تنصهر فيه فتكيف وتحدد النظريات و المناهج على ضوئها.

ومهما يكن وصفنا دقيقا ومركزا ومفصلا وتعليلنا وافيا ،فإن تعريفنا لها وإيصال تقنياتها يبقى نسبيا لتشعب فروعها،ومرجعياتها الفلسفية.وإذا كانت التعليمية لا تقتصر في أسسها المعرفية والعلمية على الدراسات اللسانية بمختلف نظرياتها وتوجهاتها باعتبارها جملة من القواعد والأسس فـــإنها تســـعى إلى إيصال المتعلم إلى الاستخدام السليم للمناهج التربوية والدنـــو

من الاستعمال الفعلي للمتكلمين ميزتها النفعية تحقيق الأهداف البيداغوجية [1].ويقوم العملية التعليمية كما حددها المنظرون على المعلم والمتعلم والمادة العلمية.

إن المعلم أحد العناصر الفاعلة في العملية التعليمية باعتباره المحرك الذي يؤثر ويتفاعل معه المتعلم داخل الفوج الدراسي بما يقدمه له من توجيهات وتصويبات وما يجيب عليه من تساؤلات وينظر إلى المعلم من زوايا و رؤى مختلفة سواء تعلق الأمر بالتحصيل العلمي العام الذي يستلزم إلماما و تمكنا من القدرات التبليغية.

أما المتعلم فهو أحد الأطراف الفاعلة في الحالة التعليمية بحيث يؤخذ على أنه المعيار الأساس لتقييم المنهج المطبق ومدى رسوخ الأهداف.

إن للمتعلم فكرا يستطيع بفضله تحليل وتبويب وتخزين المعلومات التي يريدها الوصول إليها مع ما للرغبة من دور فعال في تقدم العملية التعليمية.

أما عن المادة التعليمية فإن التنظيم هو ترتيب النصوص الأدبية التي يرتبط بعضها بالمركبات اللغوية المحضة كاتصال الترتيب بتوالي أبواب البلاغة وعلاقتها بعلم النحو مثلا "أسلوب النداء والاستفهام والشرط " وغيرها من الأساليب النحوية،ويمكن أن يخضع لمقاييس غير لغوية لعل أهمها المقياس الاجتماعي حيث يتماشى فيه ترتيب النصوص وفق محيط المتعلم أو يخضع لأولويات مجالات اهتمام المتعلمين أو المقياس النفسي الذي يراعى فيه رغبات المتعلمين إن الاختيار الذي نود توضيحه لا يحمل معارف علمية فحسب إنما يضم زخما من المثل والقيم بالغة الأهمية.

لقد شهد الدرس البلاغي انتقادات كبيرة في منهج تعليمه نظرا محاولات للتجديد منذ مراحل تشكله ساعية إلى إعادة النظر في مناهجه وتصوراته خاصة منها ما تعلق بالأساليب اللغوية ذات البعد النحوي[1] .

ويمثل اهتمام القدماء بالقرآن الكريم بوصفه نصا على مستوى لغوي عال من التأليف ،لجأ فيه المتخصصون إلى المفسرين في بيان مواطن الإعجاز التي هي في النص القرآني ذاته بل كامن في كل آية من آياته طالت أو قصرت ،ويمكن للمتلقي اكتشافه و الوصول إليه في كل عصر ،فإذا كنت لا تشك في أن معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف[2] الذي له كان معجزا قائم فيه أبدا وأن الطريق إلى العلم به موجود والوصول إليه ممكن فانظر أي رجل تكون إذا أنت زهدت في أن تعرف حجة الله تعالى.[3]

وحين يباشر علماء البلاغة النظر في النصوص الأدبية فإنهم يقرنون بين الفعل من المبدع والأثر في المتلقي وبغير ذلك لا يتم المراد.هكذا أصبح النص الأدبي شفرة بين المبدع والمتلقي كلما أوغل الأول في تعميتها كان الآخر أمكن في فكها و فهمها ،فالإعجاز ليس في الفصاحة إنما متحصل من أسلوب في النظم يستوعب الظواهر الصوتية والنحوية في المستوى التركيبي ليستفز المتلقي طاقته في التسامي إلى ميزة النص المعجز وما يعرض له من تقديم وتأخير وذكر وحذف وفصل ووصل وقصر واختصاص ،حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك وتعمل رؤيتك وتستنجد في الجملة فهمك.

ما دام الأمر على هذه الصورة من التراهن والترابط بين مبدع ونص يبيّن مواطن الإعجاز وشروطه فإن تغيير النصوص الأدبية المنتجة من حيث بينتها الشكلية أو الدلالية أو الفنية عموما سيجعل الخطاب البلاغي متغيرا بالضرورة لأنه بطبعه راصد لتلك التغيرات كما أن ثبات

الخطاب على نمط واحد رغم التبدلات التي شهدها النص الأدبي يجعل المعادلة مختلة وقراءتنا للتراث البلاغي في غير محلة بعيدا عن سياقاته.

تبحث التعليمية إذا عن مدى استيعاب الطلاب داخل الصف لمختلف النصوص الأدبية أي هل ما يوصل للطلاب اليوم يساير الواقع التعليمي ؟ بالطبع لا.

لقد سجلت كتب البلاغة على اختلاف مؤلفيها الاهتمام المفرط بالمباني على حساب المعاني وكانت النتيجة أن أقاموا صرح البلاغة العربية على دراسة دور المتلقي لا دور المتكلم .

تعود أسباب اختيارنا للدرس البلاغي أو الخطاب البلاغي لكونه نصا ينشأ على النص المبدَع أو الأدبي كما أن الأول يشتغل بالثاني وعليه فالبلاغة كما يبدو" تصر على الاستقلال بكل ما يتصل بالبنية النصية للخطاب في بعديها الشعري والتداولي وما يتصل بهما من عناصر تفسيرية نفسية وسوسيولوجية وتاريخية، مما يدخل في مجال اللغة الواسع. ويبقى – عندئذ- للنقد الأدبي أن يركب المواد البلاغية مع ما يراه من مواد أخرى تتعلق بالأجناس الأدبية وسيرورة تلقيها" بل قد نذهب إلى حد القول إن لحظة ميلاد النص الأدبي هي نفسها لحظة ميلاد الخطاب البلاغي.

ويمثل اهتمام القدماء بالقرآن الكريم بوصفه نصا على مستوى لغوي عال من التأليف، بداية بناء صرح بلاغي عتيد ،ومادام الأمر على هذه الصورة من التراهن والترابط بين نص مبدع ونص يبيّن مواطن الإبداع وشروطه، فإن تغيير النصوص الأدبية المنتجة من حيث بنيتها الشكلية أو الدلالية أو الفنية عموما سيجعل الخطاب البلاغي متغير بالضرورة،لأنه بطبعه راصد لتلك التغييرات كما أن ثبات هذا الخطاب على نمط واحد رغم التبديلات التي شهدها النص الأدبي يجعل المعادلة مختلة ويجعل كل قراءاتنا للبلاغة العربية قراءة لا تاريخية أو فلنقل تجعلنا خارج التاريخ، فالبلاغة التي تتداول اليوم بيننا ونلقنها لطلباتنا ونتباحث في قضاياها، أنتجت في نقطة زمنية ما ووفق نوعية معينة من النصوص الأدبية،المتعلقة بأناس آخرين وبتعبير آخر فإننا نعيش في بلاغة القرون الأولى، وننظر إلى النصوص الأدبية الحديثة نظرة القدماء للنصوص

المنجزة في زمانهم، والسؤال المطروح من كل ذلك،هل ما يؤصل للطلبة اليوم يتماشى وبلاغة القرن الواحد والعشرين؟

إن المتتبع للزخم التراثي في شقه البلاغي يمكنه أن يتحسس لحظات متميزة لحظات إبداعيته ولحظات اتباعيته، والأهم من هاتين اللحظتين برأينا، لحظة ثالثة أو لحظة الإحياء، فقد تم فيها بحث ذلك الزخم وتحقيقه وتنقيحه وتقديمه للقارئ العربي، وقد كان لهم ذلك، وكان يتوقع أن يجدد الخلف موعدهم بالإبداع كما فعل السلف لكن ذلك لم يحدث، مما جعل الدرس البلاغي برمته يستحيل إلى جملة من القواعد والوصايا التي عفا عنها الدهر، وما أردنا قوله هنا هو أن المحدثين من البلاغيين العرب لجأوا في غالب الأحيان إلى تفسير المفسرين في قطاع البلاغة لا لشيء إلى لأن أصحبنا هؤلاء لم يكن منطلقهم إبداعيا ابتكاريا، حيث أن الأساس الذي انطلقوا منه كان تقليديا، فكان من كل ذلك أن خلعوا عن البلاغة بلاغتها وسحرها وجمالها وزجوا بجهودهم في نطاق الوظيفة الحفظية. حيث لا يغني الحفظ بشيء طلاب البلاغة العربية ومريدها، ولك أن تتصفح مؤلفاتهم فلا تجد فيها أثرا لتجديد أو إبداع أو نقد أو مراجعة، بل كلها – فيما ندر- استنساخ لتصميم أقره صاحب كتاب مفتاح العلوم وساعده على تكريسه شرّاح مصنفه وملخصوه ومن لـــفّ حولهم.

ثم إن المحدثين من المشتغلين على حقل البلاغة – وعلى حالهم التي ذكرنا- نجدهم لا يألون جهدا في اتهام المتأخرين من البلاغيين القدماء أنهم السبب في عقم الدرس البلاغي وتحجره وتحوله إلى أشبه بوصايا بوالو(BOIIOU) في الأدب الكلاسيكي، وهم بذلك يرتكبون خطأ فادحا، إذ أنهم لم يدركوا بعد أن السلف قد أنجزوا منظومة معرفية متكاملة، والمنظومة البلاغية جزء منها، ضمن أبعادها التاريخية والسياسية والعقدية والاجتماعية والثقافية المترابطة، هذه المنظومة تمثل طريقة فهمهم من ناحية للعالم وتوقع حضورهم تاريخيا من ناحية أخرى، وأن أية قراءة لهذه المنظومة يجب أ ن تكون وفق تلك الأبعاد وبعيدا عن أي إسقاط.

ومن ثم فالسؤال الذي كان ينبغي على البلاغيين المحدثين طرحه، ماذا قدمنا وأيَّ أشواط قطعنا في هذه المعرفة القديمة الحديثة؟، فتأتي الإجابة هنا أن لا جديد نلمسه.

ومن كل ما تقدم يبدو التجديد في الدرس البلاغي ضرورة تاريخية نتحمل ثقلها أو ضررها ووزرها، وأن الوقت قد حان للشروع في إعادة تفكيك المنظومة البلاغية القديمة، وإعادة بنائها وفق منظورنا المعاصر، وسألخص القول في :

1- الخلل في المنظومة البلاغية القديمة ومظاهرها
2- من الخلل إلى تكريس الخلل(نماذج مختارة)
3- تقويم الخلل – اقتراحات.

الخلل في المنظومة البلاغية القديمة:

أشير إلى أن استعمال لمصطلح " خلل" في سياق نقد المنظومة البلاغية التراثية، لا أحمّله محمولات سلبية بالضرورة لسببين هامين هما:

أ – حتى لا أقع في التناقض مع الفكرة التي أوردتها سلفا حول:

أنه لا نقيّم القديم بعيون المعاصرة، فنقع في فخ الإسقاط، ومن ثمّ تكون الظاهرة قد قرأت في غير محلها وعلى غير محمولات عصرها.

ب-إن المنجز البلاغي القديم يبقى بناء منسوبا إلى القدماء ،ومثار إعجاب ومفخرة رغم هناته أو مطبّاته التي لا تنقص من قيمته ، بل لعلها ضرورية في أي أية معرفة إنسانية ، فالمعارف نخالها لا تتطور إلا إذا حملت من حقبة زمنية إلى أخرى ثغرات ينفذ من خلالها أقوام آخرون لبث روح جديدة فيها .

إن الخلل الذي أود الوقوف عنده هو من طبيعة منهجية ،وقع فيه القدماء ، لما كانوا بصدد تشييد هذا الصرح البلاغي ،وبيان ذلك أن المنطلق في البحث البلاغي لديهم كان منطلقا دينيا

صرفا أي العمل على النصوص القرآنية (5) ثم المحافظة على صفاء أساليب اللغة العربية في فترات لاحقة .

إن الدرس البلاغي في بدايته ارتبط بمرجعية النص القرآني ،و ما المباحث البلاغية المتعددة التي أفرزها التراث العربي إلا تجسيد عملي لمحاولة فهم آي القرآن الكريم والوقوف على مواطن الإعجاز وأسراره البيانية،فكانت فكرة الإعجاز هي المحرك الرئيس الذي أفرز هذا الكم المعرفي المتميز.

لقد ظل البحث البلاغي تراوده فكرة المرجعية النصية ،فلا إمكانية لبناء نظرية بلاغية إلا ولها في القرآن الكريم أو الكلام البليغ شاهدها ومرجعتها النصية.

إن ما جعل البلاغة العربية في عهودها الأولى تراوح مكانها افتقارها للانفصام بين جوانبها النظرية وأطرها التطبيقية وبدأت تتضاءل كلما تقدما زمنيا ،ولعل أقوى شاهد على ذلك صنيع عبد القاهر الجـــرجاني في دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ،و الزمخشري في الكشّاف، وغيرهما،حيث أصّل الأول المفاهيم البلاغية،وقرّب الثاني تلك المفاهيم بكشافات تطبيقية. (6)

وعلى الرغم من أهمية هذا الأثر العلمي إلا أننا لا نعثر على عبارات توحي بأنه قد بيّن الحدود وأقرّها بل يشير عبد القاهر في غير موقع إلى تركه المسائل مفتوحة لمن أراد التغيير أو الزيادة أو التعليق والتجديد مادامت الدراسة تتعلق بالنص القرآني قال:" ...فإن كان ذلك يلزمنا فينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه ،ويستقصي التأمل لما أودعناه ،فإن علمناه الطريق إلى البيان والكشف عن الحجة والبرهان ،تبع الحق وأخذ به وإلا رأى أن له طريقا غيره أومأ إليه و دلنا عليه الدلائل .

إن التحديد والتقسيم والتفريع الذي أفرزه البحث عند البلاغيين الأوائل خلق في صلبه المعرفي انحرافا منهجيا (8) ،يمثل في رأينا انفصاما الجوانب النظرية و أدبية الممارسة اللغوية وللتدليل على صحة ما نقول نحاول ضرب الأمثلة الآتية :

1-إذا كان الجرجاني يمثل أهم محطات المنتوج البلاغي القديم فإنّه قد تحسس خطورة انفصام أنساق فن القول –البلاغة – عن القول –النص الأدبي –،بل يتراجع أحيانا عن فكرة ينطلق منها إذا أدرك عدم جمعها لمبدأ التراهن بين نص أدبي بليغ وخطاب يضيء مواطن الإبلاغية فيه.

ففي باب التقديم والتأخير ينطلق من فكرة أن تقديم الشيء على وجهين : "تقديم يقال له على نية التأخير وتقديم لا على نية التأخير،ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم وتجعله بابا غير بابه" (9).

ثم لا يلبث أن يتراجع عن هذا التمهيد النظري ليقرر فيما بعد أن من يجعل التقديم والتأخير بين بين، فيزعم أنها للفائدة في بعضها (عـــــلى نية) وللتصرف في اللفظ من غير معنى (على لا نية) فمما ينبغي أن يرغب القول به"، (10) و لم نجد مبررا لتراجعه هذا، غير كونه شديد الارتباط كمنظر بلاغي بالنص الذي يشتغل عليه وهو القرآن الكريم الذي لا مكان فيه لزيادة غير مقصودة، أو تقديم وتأخير غير مبررين، بل إن صاحب دلائل الإعجاز ينطلق من فكرة أن القرآن الكريم معجز بنظمه وبنائه وهي الرؤية التي طبعت أفكاره في هذا المبحث على الأقل.

2- ومن بين ما يؤيد فكرة ضرورية مسايرة النشاط البلاغي للنشاط الأدبي بشعره ونثره في أي لحظة تاريخية، ما انتهى إليه مؤلف أسرار البلاغة في المبحث (الفصل) عن كونه يحدث في حالتين هما:

الانفصال إلى الغاية أو الاتصال إلى الغاية، ويستنبط هاذين الحالتين من القرآن والشعر، في حين ذهب بعض البالغين ممن جاءوا بعده إلى إغراق مبحث الفصل في تفريعات لا نجد لها صدى في النص الأدبي، الذي يفترض فيه أنه الممول بالحالات والوضعيات البلاغية – إن صح التعبير- فتحدثوا عن شبه كمال اتصال وشبه كمال الانفصال، وكمال الانقطاع، والتوسط بين الكمالين، وكلها لا تمت للواقعة الأدبية بصلة إلا من باب التجوز أو الندرة أو التمحل في

التعليل، ومـــن ثمة يبدو لمـــؤرخ البلاغة أن بعض الأجزاء المكونة للصرح النظري البلاغي، مجرد استغراق في فكرة ما، دون الانتباه إلى مرجعيتها .

ولنأخذ على سبيل المثال الحالة الأخيرة، وهي – كمال الانقطاع- لنبرهن عن انفصالهم عن النص الأدبي في فترة من فترات البلاغة العربية القديمة ، أو الشاهد بتعبير النحاة، فقالوا مثلا: إنّ نصا ما، قد ترد فيه جملتان متباعدتان كلية من جهة المعنى ولا وجود لأدنى رابط علائقي بينهما، عندئذ كنا بصدد حالة الفصل الواقعة تحت ما أسموه بكمال الانقطاع، والحال أن مثل هذه الحالة التي استنبطوها شكل من أشكال الاستغراق في التنظير دون التقيد بالمرجع، إذ لا يعقل أن يلهج إنسان بجملتين متباعدتين دون أدنى رابط دلالي، وأظن أنهم قد أحسوا بهذه الورطة النظرية فلجأوا إلى تقديم ما قد نصطلح على تسميته بالشاهد المصطنع أو المفتعل، فقالوا مثلا:

(عليّ ذاهب، الحمام طائر) فهذا مثل يفي بالغرض ويؤكد الحالة التي توصلوا إليها على المستوى النظري، غير أن الواقعة اللسانية أو المتكلم لا يتلفظ بمثل هذه الجمل إلا فيما شذ ونـــدر بحيث لا تبنى له قـــاعدة أو تستحدث نظرية، وهنا بالضبط تتزل حالة انفصال البلاغة عن مجالها الحيوي وهو النص الأدبي وهذا ما أعتقد أنه السبب في تحول البلاغة شيئا فشيئا إلى تقسيمات وتفريعات وتنويعات ، ثم تلخيصات وشروح أو ما قد يسمى بالحواشي.

3-إن ثمة مجال آخر تبدو فيه تجليات الخطاب المفارق لمرجعيته وهو علم البديع ،فبين بدايته ونهاياته بونا شاسعا ، فقد طرق أول مرة مع ابن المعتز،(11)لأسباب تتعلق بالتشكيل الزخرفي للنص .

إن الدرس القديم للنوع البلاغي لا يختلف كثيرا عما نمارسه الآن، مع فروق طفيفة؛ فكلاهما يركز على التعريفات والأنواع، والأمثلة و الشواهد، ولقد سجلت محاولات لتحديث وتطوير الدرس البلاغي منذ مطلع القرن العشرين، ويعود أحمد خليل بإرادة

التجديد هذه إلى محمد عبده؛ إذ أراد إحياءه " بعيدا عن السكاكي و أضرابه ممن حوّلوا هذا الدرس إلى رياضة عقلية واتجه إلى عبد القاهر في كتابه دلائل الإعجاز فتصدى لدرسه في الأزهر، ثم كانت جهود عبد العزيز البشري وأمين الخولي مجاهرين بالدعوة إلى تطوير البلاغة العربي، وقد تجسدت منهجيا فيما بعد في بعض الأعمال التي ربما لم تأخذ الوجهة التي قُصدت، مثل الكتاب الشهير) البلاغة الواضحة (لعلي الجارم، فقد تحول في النهاية إلى تحديث لعرض المادة القديمة، لكن مع الوفاء الدقيق لمنهجها ومضمونها وتعريفاتها بل ولأمثلتها.

هناك إذن طبيعة نمطية للموروث البلاغي كدرس تأسست حوله مدرسة كاملة في العهود السابقة،

وقد استعيد نفس الدرس في فترات لاحقة مكرسا نفس المفاهيم والأسلوب العام، رغم تطور البرامج والمقاربات المستعملة في التعليم.

فعلى الرغم من تبني الخطـــاب التربوي للبعد الوظيفي في تشريعه وفي مختلف الوثائق المستعملة والممنوحة، كمناهج وبرامج ذات سيادة، إلا أن الواقع أثبت استمرار النمطية التقليدية شكلا ومضمونا وممارسة، كما أن الإشكالية ذاتـــها أخذت بعدا آخر؛ لارتباط هذا الدرس الحيـــوي بتحليل النص ومواجهته من جهة، وبالممارسة النقدية من جهة أخرى وفي الحالين يحتل الدرس البلاغي والوسائل البلاغية مكانة خاصة، بوصفها جزءا من منظومة النقد ومفاهيمه، وبوصفها وسيلة ضرورية لا غنى عنها لمقاربة النص؛ لأن المنهاج ما يزال يعطي عنصر استخراج الأنواع البلاغية والتعليق عليها جوهر عملية تحليل النص الأدبي

وحتى التعليق عليها لا يتكرر ولا يتبدل.

و التساؤل يطرح حول قدرة المنظر والمشرع للمنهاج الخاص بتدريس اللغة العربية على استيعاب الأهداف المقصودة حقيقة ، بل يحق التساؤل أيضا عن مدى قدرته على صياغتها بشكل دقيق وواضح يسمح للمشرِف على التكوين والتوجيه والممارس معا بتنفيذ ما يلزم من أجل تحقيقها،والغاية كلها تعميق الـــفهم، وتمتين الصلة بـــالمحيط ،وإثراء الرصيد مع صقل المواهب واكتساب المنهجية.

هوامش الدراسة ومصادرها :

1-إذا بحثنا في ما اصطلح مصطلح تعليمية نجده قد اقترن من الناحية التاريخية بمصطلح اللسانيات التطبيقية ،ولعل ذلك راجع بالضرورة إلى المصطلح الأمريكي أي اللسانيات المطبقة في تعليم لغة ثانية وعرف عام 1943 حين عزم أركان الجيش تطبيق برنامج سريّ هدفه تعليم الجنود الأمريكيين لغات أجنبية وكان عدد اللغات خمس عشرة لغة. وإذا بحثنا عن التقويم، فإن التفكير التربوي انصب على المسائل المتعلقة بالممارسة التعليمية انطلاقا من خبرة البيداغوجيين والنفسانيين أكثر، وقد يكون ذلك مفهوما في ضوء التطورات التي تلاحقت في التربية وعلم النفس التربوي والبيداغوجيا عن تحقيق الهدف المحدد أو النجاعة والهدف من هذه المحاولة إلى المساهمة في السعي إلى فهم تعليمية البلاغة فتعليمية البلاغة إذن تتمحور حول إكساب المتلقي مهارات وتحسين وترقية أسلوبه، في دراسة الخطاب غير العادي، وقد كان الدرس البلاغي صورة للاجتهاد والنشاط الذهني للبحث في المعاني والأسلوب أساسا.وهي لم توضع دفعة واحدة، إنما انسجمت مع التطور الأدبي.

2--عبد القاهر الجرجاني /دلائل الإعجاز،ت،محمود شاكر، ط 1مكتبة الخانجي،القاهرة، 1412،ص 10.

3-مصطفى ناصف، قراءة في دلائل الإعجاز ،مجلة فصول المجلد الأول ،.القاهرة 1981،ص 33-45. العدد 2-3.

4--راجع مثلا : البيان والتبيين ، تحقيق : محمد عبد السلام هارون،1968 .

5- شفيع السيد :البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم .دار الفكر العربي، بيروت، ط 2-1996 (1 / 13 .و-تذكر كتب التراث أن البحث البلاغي قد أفاد من إسهامات اللغويين والنحاة والنقاد والمتكلمين والأصوليين وعلماء الإعجاز

فقد نشأت البلاغة عند المتكلمين كما يؤكد مؤرخو العلم ، ومنهم طه حسين وعبد القادر حسين :أثر النحاة في البحث البلاغي .دار النهــضة مصر، القاهرة،د.ت،ص 9.

6--فتحي أحمد عامر،نظرية العلاقات عند عبد القاهر ،مجلة الفكر العربي العدد25،د.ت.ص 117-121.

7- السابق ،ص 122، وفي هذا المحور أكد صلاح فضل" :ذلك بقوله: كانت هناك سمة عامة، نلمسها في جميع الكتب البلاغية، في الشرق والغرب، ناجمة عن طابعها المعياري المطلق . الذي يحدد القواعد المنطقية، ويبدو أن أبا هلال العسكري) 395هـــ أحد الذين تفطنوا مبكرا إلى هذا العلم وقيمته في الدراسات العربية،قال: "أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ، بعد المعرفة بالله جل ثناؤه علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة ، الذي به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى

8--إن مصطلح البلاغة في حدود تجربتنا المتواضعة يحمل دلالتين: إحداهما الدلالة على التعبير،يشتمل على قيم وعناصر فنية، يتميز بها عن عامة الناس وهي الدلالة التي يمكن أن نسميها الدلالة الوصفية وهي المعنية حين يصف المبدع شخصا ببلاغة القول وفصاحة اللسان

أما النوع الآخر فهي دلالة معيارية ، وهي القواعد المتعلقة بفن الكلمة على المستوى الجمالي أو ما يعرف بعلم الأسلوب ،فالبلاغة تعني ضمان التوصيل،أي ضمان الوظيفة اللغوية.

9- بل إن من بعده سلكوا سبيله **دون** أن يضيفوا إليه شيئا ذا قيمة اللهم بعض التعريفات والتقسيمات والتأويلات بعيدة عن روح الأدب" ، منها آية الإيجاز في دراية الإعجاز للرازي 606) هـ ثم مفتاح العلوم السكاكي 626)هـ الذي نجح في ما لم يوفق فيه الرازي فجعله كتابا تعليميا -ضبطه بـمنهجية دقيقة في تقسيم الأبواب ووضع التعريفات والشواهد أما ما تلاه عبارة عن شروح وتلخيصات وحواشي وتعليقات على كتاب المفتاح أبرزها الإيضاح و لتلخيص للخطيب القزوين (666) هـ حيث عكف الشراح بالتعليق عليه-و هكذا وصل إلينا التراث البلاغي إذن مزدوج المظهر حدد مضمون البلاغة العربية في المعاني والبيان والبديع وهو المظهر العلمي أما المظهر التعليمي فقد وصل إلينا في صورة برنامج كامل.

10-السابق،ص 222.

11- حيث ألفه على منهج البيان والتبيين و قد أدرك تماما أهميته ومجالات استعماله، والأخطر من ذلك أن العبارة رسمت معالم المنهج، فهو تجميعي وتبسيطي؛ أي أنه تعليمي لذا أكد على ضبط حدود العلم والتعريف بالأنواع البلاغية، بطريقة يراعي فيها التنظيم المنهج- مع إيراد الأمثلة والشواهد لمختلف الحالات والنماذج. من هنا فإن الكتاب صورة وافية لتلك الكتب التعليمية وهي أشبه ما تكون بالكتاب).المدرسي على حد تعبير إحسان عباس.

***

المتلقي بين البلاغة العربية القديمة ومدرسة كونستانس الألمانية

الأستاذ الدكتور أحمد سمير العاقور – كلية دار العلوم – جامعة الفيوم – مصر

1/ 1/ بينما تذيع الإشارة إلى كتاب الجاحظ (ت: 255هـ) "البيان والتبيين" بهذه الصورة الخطية، فإن متأمل مخطوطة كوبريلي، المنشورة مصورة صفحة غلافها في الطبعة التي قام عليها عبد السلام هارون (ت: 1988م)، سيلحظ بوضوح أن اسم الكتاب المرقون عليها يجيء بهذه الصورة: "البيان والتبين"، بياء واحدة في كلمة "التبيُّن" لا باثنتين، وهو الأمر نفسه الذي سيلحظه على مصورة الصفحة الأولى لمخطوطة مكتبة فيض الله(1). لقد حاول محقق الكتاب أن يتدارك الأمر فيما بعد طبعته الرابعة، فأرشد إلى هذا الملحظ وسجله، ووعد بتغيير هذه الصورة في الطبعات اللاحقة، معللا ذلك من الناحية الفنية بقوله:

> "هذه التسمية لا تتمشى مع المنطق، فإن البيان هو التبيين بعينه، ونحن نربأ بالجاحظ أن يقع في مثل هذا العيب، في تسميته أشهر كتبه وأسيرها. والدارس لهذا الكتاب يرى أنه ذو شقين متداخلين: الشق الأول هو ما اختاره الجاحظ من النصوص والأخبار والأحاديث والخطب والوصايا، وكلام العرب والزهاد ونحو ذلك، وهو ما يعنيه الجاحظ بكلمة البيان. والشق الثاني هو النقد الأدبي في صورته المبكرة، فللجاحظ في هذا الكتاب نظرات فاحصة في نقد نصوصه وفي الكلام

(1) انظر: عبد السلام هارون: مقدمة التحقيق [منشور بين يدي كتاب: البيان والتبيين للجاحظ]، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، ص21، 26.

بصفة عامة، تسمى بعد ذلك بفن النقد، فهذه النظرات وهذه القواعد التي ساقها الجاحظ هو ما عناه بكلمة التبين"[1].

إن هذا الحديث لا يعنينا، بطبيعة المقام، إلا من حيث كونه ينهض نموذجا لنظرة قارئ تقليدي، تتحكم في عملية توجيه النصوص سياقه التاريخي الخاص، أثناء محاولة محدودة للانعتاق من المألوف، لم تسعفها معرفة منفتحة على المستجدات في ميدان النقد الأدبي، وإلا من حيث كونه يصلح منبها، يفيد في رصد الظاهرة، ويلمح إلى التداخل الدلالي بين لفظتي البيان والتبيين؛ ليتسنى لنا الولوج، من ثم، إلى عالم الكتاب نفسه من زاوية منطقه الخاص، الماثل في نصوصه، لا من زاوية منطق تفرضه النظرة الموروثة المؤطرة لمدونات البلاغة القديمة؛ والخلوص إلى زعم مؤداه أن نظرية الجاحظ البيانية التي يدشنها كتابه تزاوج في توجهاتها بين مؤلف النص ومتلقيه، بحيث تتصل النصوص المتوفرة على البيان للأول منهما، في حين تتصل النصوص المتوفرة على التبين للآخر، ذلك الذي من المحتمل، تحت ظروف معينة، أن يكون هو الناقد نفسه.

1/ 2/ في هذا الإطار، الذي تحدونا فيه رغبة الاتصال بالبنى الأولية لنظرية الجاحظ، والتدليل على هذا الذي زعمنا، سيلقانا النص المركزي الذي يقول فيه:

"مدار الأمر على البيان والتَبَيُّن، وعلى الإفهام والتفهُّم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشدَّ استبانة كان أحمد، والمُفهم لك والمُتفهِّم عنك شريكان في الفضل"[2].

---

(1) انظر: عبد السلام هارون: قطوف أدبية دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث، مكتبة السنة، 1988م، ص97، 98. ورغم هذا فالكتاب لا يزال يطبع إلى وقتنا الراهن حاملا الصورة المتداولة، دون إشارة إلى مبررات هذا الصنيع، وربما تكون وفاة المحقق هي السبب في عدم إنجازه وعده.

(2) انظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان و[التبين]، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، ص11.

نعت هذا النص بالمركزي يستمد مسوغاته من احتلاله موقع المهاد في خطبة الكتاب، ومن تماسه الواضح مع العنوان في صورته غير الرائجة، التي أشرنا إليها، ومن أنه يحوي عبارات متراصة في تتابع؛ يكاد يكون حضور كل واحدة منها مقترنا بوظيفة تفسيرية لعبارات أخرى سالفة، ومن ثم فإنه يمنحنا سبيلا، ولو على نحو افتراضي، لتشعيب المادة المعرفية التي ينثرها الكتاب في فصوله المقبلة، بحيث يئول الأمر إلى إظهارنا على طرفي العلاقة الإبداعية: الأديب والمتلقي، تماما كما تجلى ذلك في النص الحالي، الذي يجيء محملا بمفردات من الممكن توزيعها بالسوية عليهما، فللأديب مفردات: البيان والإفهام واللسان والمفهم لك، وللمتلقي مفردات: التبين والتفهم والقلب والمتفهم عنك. يعضد من هذا التوجيه ما سيلقانا من نصوص أخرى تغرف من المعين ذاته، وتكشف عن تصور مهيمن قوامه العلاقة الجدلية الكائنة بينهما، يستوي في ذلك هذه النصوص التي يصوغها هو وتلك التي يقتبسها عن غيره، فمن الأولى قوله في تعريف "البيان":

> "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام"[1].

ومن الأخرى نقله عن إبراهيم بن محمد قوله:

> "يكفي من حظ البلاغة ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع"[2].

---

(1) انظر: الجاحظ: البيان و[التبين]، ص76.

(2) انظر: الجاحظ: البيان و[التبين]، ص87.

وهي نصوص تؤكد أن البلاغة التي يؤسس الجاحظ ليست بلاغة المؤلف، كما أنها أيضا ليست بلاغة النص، إنها إلى جوار هذه وتلك بلاغة المتلقي، التي تعنى بتفحص إمكاناته، وبتحديد طبقته، ودرجة تأثره، وطبيعة نشاطه القرائي إزاء النصوص.

2/ هذا التوجه الذي تكشف عنه نصوص الجاحظ لا ينشب بها وحدها، وإنما يستولي على أغلب المدونات البلاغية العربية في العصور اللاحقة له، تلك التي أولت بدورها عناية فائقة للمتلقي (المخاطب)، ويكفي أن ندلل على ذلك بالإشارة إلى أن المباحث التي تشكل كيان البلاغة العربية قد صبت اهتماماها، بصفة عامة، على المعنى، وأقصد أنها كانت ترقب دائما ما يطرأ على الدلالة من تغيير، وما يستجد في نفس المتلقي من استجابة إزاءها، تبعا لما يلجأ إليه البليغ من أساليب أثناء تصريفه فنون القول، ولعل ذلك ما دفع أبا هلال العسكري (ت: 395هـ) ليقول في تعريف البلاغة: "كل ما تبلغ به قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك، مع صورة مقبولة ومعرض حسن"[(1)]. وتحتل نصوص عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ)، التي ضمنها كتابه "دلائل الإعجاز" شأوا عاليا في تمثيل هذا التوجه المشتغل بالمعنى، خاصة تلك التي تعالج الفروقات الدقيقة الكائنة بين الدلالات المتولدة عن عبارات تتقارب في صياغتها؛ إذ تشير، مثلا، إلى الفرق بين صيغتي: "زيد المنطلق" و "المنطلق زيد"[(2)]، وتستفيض في بيان الفروق بين صيغتي "أأنت فعلت.." و "أفعلت.."[(3)]، وتجلي مغايرة حال السامع لجملة : "هذا الذي قدم رسولا" عن حال سامع جملة: "هذا قدم رسولا"[(4)]، وبالمثل تنهض نصوصه الأخرى التي

---

(1) انظر: العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل): [كتاب] الصناعتين، تحقيق: محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، 1986م، ص54.

(2) انظر: الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن): دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000م، ص186.

(3) للمزيد انظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص106- 123.

(4) للمزيد انظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص199- 201.

ضمنها كتابه "أسرار البلاغة" لتعميق هذا التوجه، لاسيما حين نلمح إلحاحه الشديد على نفي أن تكون بلاغة الجناس أو السجع، وهما من المحسنات البديعية، عائدة إلى مجرد التشاكل الصوتي، ومحاولته إثبات أن مرد استحسانهما إلى المعنى الناشئ في ذهن السامع[(1)]، ومعروف أن هذا الكتاب يناقش قضايا سيتم إدراج معظمها تحت ما يعرف بعلم البيان، وهو ما يستدعي الانتباه إلى الروابط القارة في ذهنه بين علوم البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع؛ وإذا استحضرنا هنا نظريته في "النظم" فسوف تزداد معدلات وضوح هذا القول، ذلك أنها ترتكز على اليقين في أن اللفظة المجردة لا تفيد حتى تندرج في تأليف، ولا تستحق وصفا بحسن أو بقبح حتى تتعالق نحويا بغيرها في سياق، وحتى تتعاطى معها القوى المدركة لمتلق بصير بجواهر الكلام، على حد قوله[(2)]، ما أسلمه إلى الفصل الذكي بين المعنى والغرض، وإغلاق باب الحديث عن السرقات الشعرية من حيث هي إعادة لإنتاج المعنى، يقول:

> "لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر، فتؤديه بعينه، وعلى خاصيته و[صنعته] بعبارة أخرى؛ حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك، لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يغرنك قول الناس: "قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه"، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض"[(3)].

3/ 1/ على أن هذا الاهتمام بالمعنى، أو حث المؤلف على استحضار المتلقي أثناء صياغة العمل الأدبي، أو التأكيد على أهمية موقفه في نجاح هذا العمل وإخفاقه؛ وهو ما

---

(1) انظر: الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن): أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، القاهرة، 1991م، ص7- 21.

(2) انظر: الجرجاني: أسرار البلاغة، ص5، 6.

(3) انظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص261 (بتصرف).

يمكن حشد عشرات النصوص الدالة عليه من كتب البلاغة العربية القديمة، ليس ينهض مؤشرا على توجيه البوصلة للمتلقي أثناء رصد آفاق العملية الإبداعية، لأن هذا الصنيع لا يعدو أن يكون تكريسا لوضعية المتلقي المتلبس بدور المنفعل، وإنما فوق ذلك ينبغي منحه مساحة من الحرية لاستخراج دلالات النص المتاحة، وعدم تكبيله بقيود المعنى الأصلي الذي رامه صاحبه، وهو ما لا نعدم في تراثنا البلاغي ما يرشد إليه، على نحو من الأنحاء، إذ نظفر بنصوص تشي عن الوعي بتكاثر قراءات النص الجيد، تلك التي يمكن إنجازها بوساطة قراء عارفين. ربما يفيد هنا، بصورة مبدئية، استحضار حديث عبد القاهر الجرجاني عما أسماه "معنى المعنى"، أو "المعاني الثواني"، أثناء إشارته إلى نوع من الجهد العقلي المبذول من قبل المتلقي، للاتصال بما وراء ظاهر اللفظ من معان مكسوة، لا تبرز معالمها إلا عن طريق تأمل المعاني الأولية المباشرة[1]؛ لأنه في هذا يميز بوضوح بين مستويين من مستويات القراءة، وقد يفيد أيضا استحضار تعليقاته الموزعة على الأبيات الشهيرة البادئة بقول الشاعر: "ولما قضينا من منى كل حاجة..."[2]، وهي الأبيات التي كان قد سبق وقف أمامها ابن قتيبة (ت: 276هـ) وابن طباطبا (ت: 322هـ) وقدامة بن جعفر (ت: 326هـ)، في سياقات تتبدى فيها أمارات الاستهجان بدرجات متفاوتة، لأن ذلك يمنحنا، ولو بصورة ضمنية، دعوة إلى الانفتاح على فضاءات النص المتعددة، ويشف عن قناعة في أن القراءة، وإن تكن جيدة، لا تجهز على النص ومقدراته بقدر ما تمهد لقراءات أخرى لاحقة. غير أن ذلك الذي يمكن أن نستنبطه، للحق، يضعفه إصرار عبد القاهر المتواتر على ما يمكن أن نسميه فكرة "القارئ المتعقل"، هذا الذي لا تأسره اللفظة بزخرفها، ولا تلهيه أذنه عن فؤاده وعقله، في سبيل الإمساك بأسرار النظم التي يخبرها تماما كواضعه، ولذا يتحاشى النظرة العجلى، ويعاود الطرق مرات حتى ينكشف له

(1) للمزيد انظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص262- 266.

(2) انظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص74- 76، 294، 296، وأسرار البلاغة، ص21- 24.

الخبء، وهي فكرة تضمر في أحشائها اليقين في بقاء قراءة واحدة نقية، يمتلك مفاتيحها قارئ عارف خبير، يقول:

> "واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعًا من السامع، ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يؤمئ إليه من الحسن واللطف أصلا، وحتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام، فيجد الأريحية تارة، ويعرى منها أخرى، وحتى إذا عجَّبته عجب، وإذا نبهته لموضع المزية انتبه"(1).

ويقول في موطن آخر عن ضرب من التمثيل:

> "فإنك تعلم على كل حال أن هذا الضرب من المعاني كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه، وكالعزيز المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه. فما كل أحد يفلح في شق الصدفة، ويكون في ذلك من أهل المعرفة، كما ليس كل من دنا من أبواب الملوك فتحت له"(2).

3/ 2/ سيبيت الأمر أكثر اتصالا بمسألتنا حين ننتقل إلى كتاب العمدة لابن رشيق القيرواني (456هـ)، إذ يعقد فيه بابا تحت عنوان "الاتساع"، نلقى فيه بعض الإشارات إلى دور المتلقي في توجيه المعنى، وتباين رؤى المتلقين للنص الواحد، الذي يولد منفتحا على تأويلاته، ويبدأ الباب بقوله: "وذلك أن يقول الشاعر بيتا يتسع فيه التأويل،

---

(1) انظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص291.

(2) انظر: الجرجاني: أسرار البلاغة، ص141.

فيأتي كل واحد بمعنى..."، ويتبع ذلك بأبيات تمثل هذه الحالة، كان منها بيت امرئ القيس الذي يقول فيه:

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقبلٍ مُدبرٍ مَعا ** كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّه السَّيلُ مِنْ عَلِ

ويمضي ابن رشيق في إيراد القراءات المحتملة لهذا البيت، فيعرض المعاني المباشرة المتضمنة، التي تدور عند بعض القراء حول شدة سرعة فرسه وصلاحه لأمور شتى، ويعرض لقراءة عبد الكريم النهشلي (ت: 405هـ) التي ترى أن معنى البيت يدور حول الصلابة لا السرعة، كما يعرض أخيرا لقراءة من أسماهم "المحدثين"، التي يسوقها على هذا النحو:

> "وقال بعض من فسره من المحدثين : إنما أراد الإفراط، فزعم أنه يرى مقبلا مدبرا في حال واحدة عند الكر والفر لشدة سرعته، واعترض على نفسه، فاحتج بما يوجد عيانا، فمثله بالجلمود المنحدر من قنة الجبل، فإنك ترى ظهره في النصبة على الحال الذي ترى فيها بطنه، وهو مقبل إليك. ولعل هذا ما مر قط ببال امرئ القيس، ولا خطر في وهمه، ولا وقع في خلده ولا روعه"[1].

وواضح أن هذه القراءة الأخيرة، التي ينسبها ابن رشيق إلى بعض المحدثين، ترقب البيت بمنظور تأويلي، وتحاول أن تتخطى القراءات السابقة لها، الرابضة حيث المعنى الذي يمنحنا إياه ظاهر اللفظ، ومن ثم لم تتعامل مع مفرداته بوصفها كيانات متخاصمة، بل على أنها كل متحد متماه، لتغدو وظيفة "معا" لا مجرد العمل على ضم الصفات إلى بعضها، أو حتى تجلية استيعاب الذات الواحدة لها، وإنما كذلك توحيد لحظة الحدث، ورسم صورة بصرية له، تفتقر في فك شفراتها الحقيقية والمجازية إلى ذهن متلق خبير بما بين المدركات المتباينة من شراكة؛ وبتأملنا تقديم ابن رشيق لهذه القراءة وتعقيبه عليها، بعيدا الآن عن مساءلة رأيه أو

---

(1) انظر: ابن رشيق القيرواني (أبو علي الحسن): العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق: النبوي شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000م، 2/ 734، 735.

موقفه، فسوف نرى إدراكه المسافة الكائنة بين النص الذي أنجزه المتلقي والنص الذي يقوله الشاعر، وانتباهه النسبي إلى أن تعدد القارئين يبشر بتعدد القراءات، وإلى أن هذه التعددية ترتهن بظرف التلقي وخصوصيته.

3/ 3/ لكن من المهم هنا تسجيل أن ابن رشيق نفسه لا يمضي إلى نهاية الطريق، إذ تعوقه تقاليد البلاغة العربية القديمة، التي تقدس المعنى الكامن في النص، ولذا لم ينس أن يردف تعريفه مصطلح "الاتساع" بالمعايير الضابطة، حتى لا تنحرف القراءة عن المحور الذي تطوف حوله: مقصد المؤلف، ويمكن الآن أن نفرج عن تعريفه هذا المصطلح بصورة تامة، لنستكمل تصوره عن المتلقي، وطبيعة الدور المنوط به وحدوده، يقول ابن رشيق:

"وذلك أن يقول الشاعر بيتا يتسع فيه التأويل، فيأتي كل واحد بمعنى، وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ، وقوته، واتساع المعنى"(1).

الاتساع إذن، كما يتصوره ابن رشيق، ليس سوى حدث استثنائي، يستلزم القول بوجوده ومن ثم التعاطي معه البحث عن مسوغ، وبكلمات أخرى، إن القارئ المؤول الذي يستدعيه ابن رشيق هو قارئ موجه من قبل النص نفسه، ذلك الذي تحتمل ألفاظه القوية توجيهات متنوعة، لنكتشف أن المتلقي لا يزال رغم هذه المساحة التي يتحرك فيها مدينا لسلطة المؤلف، وتتكشف لنا هذه الصورة بتمامها حين نشير إلى نموذج آخر من نماذج الاتساع التي ساقها، هي قول الفرزدق:

أَخَذْنا بآفاقِ السَّماءِ عليكُم ** لَنَا قَمَراها والنُّجومُ الطَّوالِعُ

إذ يقص علينا ابن رشيق كيف كان هذا البيت مثار قراءتين في مجلس الخليفة العباسي الرشيد؛ الأولى: قراءة الأمين والمأمون اللذين تعاملا مع ألفاظه بصورة مباشرة، والأخرى: قراءة المفضل الضبي (توفي نحو: 168هـ) الذي صرف البيت إلى مدح الرشيد

(1) انظر: ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، 2/ 734.

وآبائه الطيبين، ويعقب ابن رشيق على ذلك بما يكشف عن عقيدته في واحدية المعنى الذي يقصده المؤلف، والذي ينبغي أن ينشده القارئ بدوره؛ إذ ينظر إلى قراءة المفضل على أنها إساءة تأويل، وشحن للنص بمضامين لا تنتسب إليه بالأصالة، ويتدخل هو أخيرا ليحدد معاني البيت ويحصرها في عبارات منثورة، ما يعني أن تكاثر القراءات التي يفسح لها الاتساع ليست سوى عملية وقتية، ريثما تترشح قراءة واحدة، هي التي يمكن أن نقدم لها بقولنا: "الشاعر أراد..."، يقول ابن رشيق:

> "والفرزدق ما قصد إلى شيء من ذلك ولا أراده ولا علم أن الرشيد يكون بعده أمير المؤمنين، وإنما أراد أن كل مشهور فاضل فهو لنا عليكم ومنا لا منكم، فنحن أشرف بيتا وأظهر فضلا وأبعد صوتا إلا أن التي جاء بها المفضل ملحة أفادت مالا"[(1)]!

4/ إذا تقدمنا زمنيا إلى حدود منتصف القرن الثامن الهجري تقريبا، فسوف نلحظ أن مفهوم مصطلح "الاتساع" سيكون قد تقدم هو الآخر، ليقترب خطوة من الفهم الحديث لعملية التأويل، ولينضاف إلى رصيد المساحة التي يتحرك فيها قارئ النص بعد جديد، ذلك أن السجلماسي (توفي حوالي: 730هـ) سيتراءى متخففا أثناء تعريف الاتساع من بعض أعباء المعايير الضابطة، التي رأيناها عند ابن رشيق، بل ربما أمكن أن نراه على حافة أخرى منها، حين يرى أن عدم استقرار وهم السامع هو الشرط الأساس والأمارة المائزة لتحقق الاتساع، يقول:

> "والاتساع هو اسم مثال أول منقول إلى هذه الصناعة، ومقول بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ بحيث يذهب وهم كل سامع إلى احتمال احتمال من تلك الاحتمالات، ومعنى معنى من تلك المعاني. وقول جوهره في صنعة

---

(1) انظر: ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، 2/ 736.

البديع والبيان هو صلاحية اللفظ الواحد بالعدد للاحتمالات المتعددة من غير ترجيح. وقيل: هو أن يقول المتكلم قولا يتسع فيه التأويل، وقيل هو توجه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين.."[1].

إن قيمة هذا النص تعود لا فحسب إلى انشراحه بالقراءات الممكنة كلها، دون مصادرة على واحدة منها، وإنما أيضا إلى أنه بالتضام لنصوص أخرى، تسهم في الكشف عن نظرية السجلماسي حول "التخييل"، يشرك القارئ في عملية إنتاج المعنى، بما أنه حصيلة انفعالاته المتولدة عن مفاجآت النص، ومجاوزته الاعتيادي والمبذول، يقول:

"ولا خفاء بارتباط الانفعال هنا والارتياح بما يقرع السمع ويفجأ البديهة فقط دون ما عداه. والانفعال التخييلي بالجملة هو غير فكري فكيف يعود الأمر غير الفكري فكرياً وينقلب الأمر البديهي اختيارياً"[2].

غير أنه ينبغي الحد من غلواء الأوصاف التي يمكن أن نخلعها على مشروع السجلماسي؛ فلا يعزب عنا أنه لم يزل يستهدف بلاغة المؤلف، وأنه يتحدث عن صنف بعينه من النصوص، وأنه بصورة عامة لم ينفك عن تصور المتلقي بوصفه "المنفعل" أو "المتأثر"[3].

5/ غاية ما في الأمر، من بعض وجوهه، أن أحدا من القدماء لم تسترعه دراسة هذا الجانب بشكل خالص، وإلا فإننا قد رأينا في هذا العرض اليسير ما يجرئ على القول بتوفر خيوط نظرية، أو بالأحرى نظريات، خلفتها البلاغة العربية القديمة إزاء المتلقي، يمكن العمل على جدلها، وهنا يجدر الاعتراف بأن هذا الجهد المعاصر الذي نشهده في استخلاص

---

(1) انظر: السجلماسي (أبو محمد القاسم الأنصاري): المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، 1980م، ص429.

(2) انظر: السجلماسي: المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص500، 501.

(3) ينظر: السجلماسي: المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص162.

موقف الأسلاف، من بلاغيين ونقاد وغيرهم، إزاء قضية التلقي، ما كان ليستوي لولا الانفتاح على نظريات فلسفية غربية وأخرى نقدية عنيت بالقراءة والقارئ[1]، إذ تحت تأثيرها راحت الكتابات العربية تتخذ المواقف المرتقبة مع كل صيحة معرفية جديدة: التحمس للتراث والانكفاء عليه، أو الاندفاع نحو قراءته قراءة إسقاطية، أو الافتتان بالوافد وطمر إنجازات الأسلاف، أو التوفيق الرامي إلى تحديد آليات قراءة النصوص، إلى غير ذلك من مواقف ممكنة، تعمل على تجذير جدارة السؤال: إلى أي مدى تتماس هذه النظريات مع المنجز البلاغي العربي القديم أو تتباعد عنه؟ وبكلمات تسعى للشرح وبعض التفصيل؛ إن النظريات النقدية الحديثة الموجهة للقارئ، على اختلافها، تكاد تتفق على معارضة الاعتقاد القائل بأن المعنى متضمَّن، بصورة تامة وعلى سبيل الحصر، في العمل الأدبي[2]، فهل يمكن أن نظفر بشيء من هذا في المقولات البلاغية الموروثة؟ أو أنها كانت تكرس لهذا الاعتقاد محل المعارضة؟ وإلى أي حد سيحالفنا التوفيق إن نحن بحثنا في بطون الكتب

---

(1) يصعب حصر هذه النظريات، بالرغم من المحاولات المتنوعة التي قام بها النقاد في سبيل ذلك؛ نشير هنا إلى حديث إلرود إبش الذي يرى أن ما يدرج اليوم تحت اسم التلقي بعيد تماما عن أن يطابق أساسا معرفيا واحدا، وحديث روبرت هولب عن الجدل المحتدم بخصوص ما تستهدفه الدراسات المعنية بالتلقي تحديدا، ومع هذا فسوف نجد محاولة إبش التمييز بين أربعة مشروعات في إطار نظرية التلقي: الأول ظاهراتي عند إيزر، والثاني تأويلي عند ياوس، والثالث تكويني اجتماعي عند موكاروفسكي، والرابع تجريبي متخذا نزعة نفسية عند [غروبين] ونزعة اجتماعية عند شميدت، كما سنجد محاولة روبرت هولب التمييز بين نظرية استجابة القارئ (Reader Recepons) التي ظهرت في كتابات بعض النقاد الأمريكيين، ونظرية التلقي أو الاستقبال (Rezeptionstheorie) التي تمثلها مدرسة كونستانس الألمانية، من جهة الصورة الجماعية التي تميزت بها الثانية دون الأولى، في إنتاج الخطاب والتماسك المنهجي والاستجابة لظروف اجتماعية وعقلية وأدبية في ألمانيا الستينيات، انظر: إبش (إلرود): التلقي الأدبي، ترجمة: محمد برادة، مجلة دراسات سال، فاس، العدد: 6، 1992م، ص11- 13، وهولب (روبرت): نظرية التلقي، ترجمة: عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1994م، ص7، 32، 33.

(2) انظر: تومبكنز (جين): القارئ في التاريخ؛ تغير شكل الاستجابة الأدبية (ضمن كتاب: نقد استجابة القارئ، من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير: جين تومبكنز)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999م، ص 337.

البلاغية عما يمكن أن يقربنا مثلا، ولو درجة، من تأويلية Hermeneutik هانز روبرت ياوس (Hans Robert Jauss) أو ظاهراتية Phänomenologie فولفغانغ إيزر (Wolfgang Iser)، وهما من أبرز رواد مدرسة كونستانس الألمانية، التي طورت النظرة إلى القارئ، لتبيت مهمته لا الاستقبال السلبي للنص وإنما الإسهام في إنتاج معناه؟ من حق القارئ أن يشعر في هذه الأسئلة الفائتة بشيء من التعنت أو الخلط يطل باديا، إذ إن الوعي بالسياقات الحضارية والثقافية الحاضنة للخطاب البلاغي العربي القديم كفيل بتنحية التفكير في إجاباتها من هذا القبيل، وسأستبق النتائج لأشاركه بعض هذا الشعور، غير أن الشأن هنا يتعلق فحسب بتمثيلها بمجرد محرضات للكشف عن بعض ملامح موقعية المتلقي في كل من السياقين، ومداخل للتعرف على بعض الدراسات العربية التي عنيت بهذا الجانب البحثي.

6/ بإيعاز من نزعة التحمس للموروث البلاغي، أو الانبهار بالمستجدات الوافدة في ميدان قراءة النصوص الإبداعية، نجد بعض الدراسات التي تبدي شغفا بقراءته في ضوء هذه المعارف الجديدة؛ بغية إقامة الصلات والكشف عن مواطن التلاقي بينهما، ومن ثم إثبات ما للموروث من فضل الريادة والسبق، وربما أحيانا الأصالة والاتزان، والحق أن الدراسات التي تشكل هذا النمط القرائي كثيرة جدا، ولا يخفى أن هذا النمط نفسه قد يتسلل إلى بعض دراسات ليست تحتذيه، لكن ربما كان من الناجع الآن التوفر على دراسة واحدة تمثله، هي دراسة سميرة سلامي: "إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ"، لنكشف عن استراتيجيتها في قراءة الموروث، ونجلي بعض جوانب النظرية الغربية، بما يحقق لمداخلتنا الراهنة قوامها المقارن، ويسهم في تجنيب الدراسات المقبلة معوقات المثاقفة. تبدأ هذه الدراسة بالتنبيه على أهمية تراث الجاحظ واحتوائه كثيرا من الرؤى والأفكار، التي تبلورت فيما بعد لتكون نظريات علمية وأدبية في عصورنا الحديثة، وكأنها تمهد لرحلة بحثها عما يمكن أن يقرب الجاحظ من رواد نظرية التلقي، كما تشرع لها في آن، وتمضي الدراسة مستمسكة بما يبدو أنه حذر من الإفراط في استخدام الألفاظ المتحمسة للتراث، فتكتفي

بتوظيف ألفاظ مثل: "تشابه" و"تلاق"، بالإضافة إلى لفظة "إرهاص" التي تسكن العنوان وتتكرر في غير موضع من الدراسة، غير أنها تتخلى شيئا فشيئا عن هذا الحذر، أثناء مواجهتها بعض نصوص الجاحظ، التي تستخلص منه أنه يسبق رواد نظرية التلقي في بعض أفكارهم، تقول الدراسة:

> "نص الجاحظ السابق غني بدلالته على فضل القراءة والقراء، فالحديث الشفهي عرضي، لا يتجاوز تأثيره مجلس صاحبه وهو منغلق محدود برؤية صاحبه الذي يجادل سمعه ليثبت معنى محددا لكلامه. أما النص المكتوب فهو شمولي، منفتح على العالم الواسع، وتأثيره باق على مر العصور فالجمهور المتلقي الذي يقرأ هذا النص لا حدود له في زمان أو مكان، ويستطيع المتلقي أن يقرأ هذا النص بعيدا عن نية صاحبه، الذي لم يعد موجودا و لم يعد بوسعه أن يجادل وينازع... فكل قارئ يتناول النص من خلال ثقافته وتجربته الخاصة، ومن خلال هموم مجتمعه وقيم عصره (أفق توقعاته) وهذا يعني أن النص الأدبي المكتوب يكون له من التفسيرات والتأويلات بعدد قرائه"[1].

إن أقل ما يمكن به وصف هذا القول الذي سجلته الدراسة، هو أنه قول يحمل حماسا مفرطا للجاحظ وما كتب، حتى ليزعم أننا في نص واحد من نصوص كتابه نلفى أفكارا لم يتم ترديدها على نطاق واسع وجدي إلا في إطار نظريات ما بعد البنيوية، من مثل: فكرة"النص المفتوح"، و"تعدد القراءات" أو "تناسلها"،و"أفق توقعات جماعة القراء"..، وهو زعم تتبين مفارقته الصواب بالوقوف أمام نص الجاحظ نفسه، الذي يقول فيه:

> "والكتاب قد يفضل صاحبه ويتقدم مؤلفه ويرجح قلمه على لسانه بأمور منها أن الكتاب يقرأ بكل مكان ويظهر ما فيه على كل لسان ويوجد مع كل

---

(1) انظر: سميرة سلامي: إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ، مجلة التراث العربي، دمشق، أبريل 2007م، ص220 (باختصار).

زمان على تفاوت ما بين الأعصار وتباعد ما بين الأمصار وذلك أمر يستحيل في واضع الكتاب والمنازع في المسألة والجواب ومناقلة اللسان وهدايته لا تجوزان مجلس صاحبه ومبلغ صوته وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويذهب العقل ويبقى أثره، ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها ودونت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنا وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم، لقد خس حظنا من الحكمة ولضعف سببنا إلى المعرفة ولو لجأنا إلى قدر قوتنا ومبلغ خواطرنا ومنتهى تجاربنا لما تدركه حواسنا، وتشاهده نفوسنا، لقلت المعرفة وسقطت الهمة وارتفعت العزيمة وعاد الرأي عقيما والخاطر فاسدا ولكل الحد وتبلد العقل.."[1].

لقد اضطررنا إلى نقل نص الجاحظ؛ على طوله؛ لنندلل على أنه يجيء خلوا مما زعمت الدراسة، وأن كل ما هنالك أنه يقايس بين الحديث الشفهي والحديث المكتوب، في معرض الحث على اصطناع الكتب والاحتجاج على من زرى على واضعها، كما يصرح بذلك النص السابق على هذا المقتبس[2]، وإذا تغاضينا عن ذلك، وتغاضينا أيضا عن قيمة "قد" المذكورة بين يدي حديثه، الذي ربما يبيت بها أبعد شيء عن أن يشكل قناعة، أو حتى فرضية في طور الاختبار، فلا يمكن التغاضي عن مدلول حديثه عن النص المكتوب المنسرب، بخلاف النص المنطوق، في الزمان والمكان، وكيف انحرف هذا المدلول البسيط ليغدو متصلا بفكرة النص الشمولي، أو المنفتح، الذي بوسع المتلقي أن يقرأه بعيدا عن نية صاحبه، إذ إن حديث الجاحظ نفسه، لا أقول يخلو من هذه الفكرة تماما، بل يعمل كذلك على نقضها من أساسها، ويبزغ هذا، على نحو من الأنحاء، في قوله: "ويظهر ما فيه على كل لسان"، الذي يحيل على نمط من القراءة الاعتيادية، المعنية بالتنقيب عن مقصود

---

(1) انظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، القاهرة، 2004م، 1/ 85، 86.

(2) انظر: الجاحظ: الحيوان، 1/ 84.

المؤلف، لا برصد المعاني المتوالدة في ذهن المتلقي، وبهذا تستقيم المقايسة، إذ تتكافأ ساعتها الأطراف، فما يقوله الكاتب هو ما يقوله كتابه، وهو نفسه ما سيردده المتلقي عما قليل، لترجح من ثم كفة الكتاب بالنظر إلى مقاومته عوامل تمدد الزمان واتساع المكان، ويبزغ هذا أيضا بكثافة في النصف الأخير من نص الجاحظ الفائت، حيث الإشارة إلى المعرفة المشتركة، بين المدونين الذين عاينوا الأحداث والمشاهد واستخلصوا الحكمة، والمستقبلين الذين مارسوا فحسب فعل القراءة، وهو ما يعني أننا حين كنا نقرأ النص الذي اجتزأناه من الدراسة لم نكن للحق نقرأ سوى حاشية على نص الجاحظ، تستهدف لا شرحه أو الكشف عن مخبوئه، أو حتى قراءته في ضوء المعارف الحديثة، وإنما استنطاقه ليفضي بما ليس فيه، ولذا كانت إحالة سؤال الدراسة القائل: "ألا يمكن أن نعد آراء الجاحظ هذه إرهاصا أو سبقا لما قاله رواد نظرية التلقي؟"، إحالة على معدوم، لأن ما قرأناه من آراء لم يكن سوى ما قاله هؤلاء الرواد أنفسهم، لا الجاحظ.

7/ 1/ يشرح ذلك أن هذه الآراء المذكورة تكاد تبعث أمامنا آراء الناقد الألماني هانز روبرت ياوس وفرضيات نظريته المعنية بجمالية التلقي (Rezeptionasthetik)، التي أشار، في معرض البيان عن مبادئها وسياقات تشكلها، إلى اشتراكها مع نظريات ما بعد البنيوية، في عدد من القضايا كمفهوم "العمل المفتوح"، بتعبير الناقد الإيطالي أمبيرتو إيكو (Umberto Eco)[1]، كما كشف عن استعارتها من الفلسفة الهرمنيوطيقية لدى

(1) يحاول أمبرتو إيكو في مشروعه السيميائي أن يسلك طريقا وسطا بين البنيويين الذين يقولون بانغلاق النص على ذاته، والتأويليين المتحمسين لدعاوى التأويل المضاعف أو المفرط، وهنا نشأ مصطلح "العمل المفتوح" (Opera Aperta)، الذي يعكس فهمه عن العملية التأويلية، إذ يرى أن النص قابل لعدد لا نهائي من القراءات، وأنه ليس ثم أكثر انفتاحا من نص يبدو مغلقا، لكنه مع ذلك يسعى لوضع حدود ومعايير للتأويل، إن لم يكن لاصطفاء أفضل تأويل، بوصف ذلك متعذرا، فلنفي التأويلات المغلوطة، يشير بذلك إلى ممارسات بعض البراغماتيين والتفكيكيين، الذين يمنحون للقارئ سلطة مطلقة في الولوج إلى النص من الزاوية التي تخدم مقاصدهم. للمزيد؛ انظر: عبد الغني بارة: استعمال النصوص وحدود التأويل؛ في نقد الممارسة التأويلية عند أمبرتو إيكو، مجلة مخبر، العدد الأول، 2009م، ص167- 176

أستاذه في هايدلبيرغ: الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير (Hans Georg Gadamer)، اعتقادها أن الوعي الإنساني محكوم بمحددات تاريخية، وأن اكتمال تخلق المعنى الذي يتضمنه العمل الأدبي يرتهن بوجود الذات الممارسة للتأويل، وأن البحث عن اليقين المطلق ليس إلا عبثا، وأن التفسير لا ينفك عن الفهم، وأن كليهما لا ينفكان عن التطبيق، يقول ياوس:

> "فمنذ 1966 استعارت جمالية التلقي من هانز جورج جدامر فرضيات فلسفته التأويلية، لتعارض خاصية الموضوعية في مناهج التأويل المتداولة في تدريس الأدب، ولتكشف كذلك عن أوهام النزعة التاريخية التي تضطر المؤول؛ إذ توصيه بـــ "العودة إلى الأصول" وبـــ "الوفاء بالنص"، إلى عدم تقدير حدود أفقه التاريخي، وإلى عدم معرفة ما يوجبه عليه تاريخ تلقي النصوص، وإلى اعتبار عمل السابقين مجرد سوء فهم، مع احتمال أن يعتقد هذا المؤول بأنه مرتبط بعلاقة خاصة ومباشرة مع النص الذي يتوهم أنه الوحيد الذي يدرك معناه الحقيقي. ففي مقابل هذا التصور تحرص جمالية التلقي على تحديد معنى النص بالسلسلة التاريخية لتفعيلاته، وعلى الإقرار بتساوق التأويلات المختلفة عوض تشويه التأويلات السابقة. إن المبدأ الهرمنيوطيقي الذي يستلزم الإقرار بتحيز ملازم لكل تأويل، ليس الإرث الوحيد الذي تدين به التأويلية الأدبية لأختها الفلسفية ذلك أن هرمنيوطيقا جدامر تحثها إضافة إلى ذلك على تطوير فعل الإدراك من خلال لحظات الفهم والتفسير والتطبيق الثلاث.."[(1)].

7/ 2/ في هذا السياق نفسه لجأ ياوس، تحديدا في عام 1961م، إلى توظيف مصطلح "أفق التوقعات" (Erwartungshorizont)، الذي يعرفه بأنه:

---

(1) انظر: ياوس (هانز روبيرت): جمالية التلقي؛ من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ترجمة: رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004م، ص104.

"نسق الإحالات القابل للتحديد الموضوعي، الذي ينتج، وبالنسبة لأي عمل في اللحظة التاريخية التي ظهر فيها، عن ثلاثة عوامل أساسية: تمرس الجمهور السابق بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه هذا العمل، ثم أشكال وموضوعات أعمال ماضية تفترض معرفتها في العمل، وأخيرا التعارض بين اللغة الشعرية واللغة العملية، بين العالم الخيالي والعالم اليومي"(1).

وهو مفهوم يؤكد عقيدة ياوس في أن متلقي الأعمال الأدبية ليس صفحة بيضاء منعزلة، يصب فيها النص خبرته، بما أن النص نفسه ليس سوى حصيلة تلاقيه وتلقيه، وسوى بنية دينامية لا يمكن إدراكها إلا ضمن تفعيلاتها التاريخية المتعاقبة(2)، إن المتلقي بالأحرى يتمثل طاقة مدركة، تمتلك نسقا من التجارب والنشاطات القرائية السالفة، وتتسلح بالوعي التاريخي الضروري لإتمام العملية التأويلية، وتتجاوب مع مجموعة الافتراضات السابقة إزاء النص، ويعمق ياوس هذا النظام الذهني المقترح لتفسير كيف تتم عن طريقه عملية الفهم، بحديثه عن "تعديل" هذا الأفق أو "امتداده" أو "توقفه"، بحسب تنامي استجابة الذات للعمل الفني، وبحديثه عن "الانزياح الجمالي" المقيس بردود فعل الجمهور والنقاد أول مرة، للإشارة إلى المسافة بين أفق التوقع الموجود قبلا والعمل الجديد، وبحديثه عن "اتحاد الآفاق"؛ الأفق الذي يتضمنه النص والأفق الذي يحمله القارئ في قراءته(3)، وهي فرضيات من الضروري التبصر بجذورها المعرفية، ليتم استيعاب مضامينها وعدم اختزالها، وقد كان ياوس نفسه حريصا على تحقيق ذلك أثناء تدشين نظريته، وعلى سبيل التمثيل، ستلقانا عند التأمل في هذا المصطلح فلسفة غادامير الذي تحدث باستفاضة عن مصطلح "الأفق التاريخي"، أثناء تأكيده استحالة ممارسة الفهم/ التأويل إلا عن طريق

---

(1) انظر: ياوس: جمالية التلقي؛ من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ص44.

(2) انظر: ياوس: جمالية التلقي؛ من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ص124.

(3) للمزيد انظر: ياوس: جمالية التلقي؛ من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ص44- 55.

الأفق الذي تتشكل فيه رؤيتنا والأفق الآخر الذي شهد مخاض النصوص، ورفضه آراء كل من فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) وفريدريش شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) التي ترى في الزمن فجوة ينبغي العمل على ردمها بالتأويل، لأن المسافة الزمنية التي تفصل المؤول عن الموضوع سمة مهمة من سمات العلاقة بين الاثنين، يمكن استثمارها لحماية النص من سوء الفهم، وعلى هذا يغدو الفهم الهرمنيوطيقي حوارا أصيلا بين الماضي والحاضر، في لحظة ينجم فيها ما أسماه "انصهار الآفاق" بينهما(1)، كما ستلقانا أيضا ظاهراتية الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (Edmund Husserl) الذي يشترط وجود خلفية من التناقض أو التوتر لتتم عملية وعي الذات بالظواهر حولها، كما يتحدث عن الزمان الظاهراتي الذي تتداخل أبعاده الثلاثة في اللحظة الراهنة، ويقصد الماضي والحاضر والمستقبل، وفق مفهومه عن تيار المعيش، الذي يجعل من إدراك السياق الزمني مسئولية تتحدد بالوعي الذاتي الآني(2)، ولو أنه تجدر هنا الإشارة إلى أن ياوس، رغم اعترافه باستيحاء مفهومات مثل "تحول الأفق" من الفلسفة الهوسرلية(3)، قد بدا عازفا أثناء ذلك عن فهم هوسرل لما أسماه "القصدية"، تلك التي تنطوي على اطراح القناعات

---

(1) للمزيد؛ ينظر:

Gadamer (Hans Georg): Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2010, Mohr Siebeck, Tübingen, S296– 307.

(2) للمزيد حول أطروحة الزمان الظاهراتي؛ ينظر:

Husserl (Edmund): Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893– 1917), Von: Rudolf Bernet, Felix Meiner, Hamburg, 1985, S73– 78.

(3) انظر: ياوس: جمالية التلقي؛ من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ص47، 77.

السابقة، وترمي إلى إنتاج نسق ذاتي يتم عن طريقه فهم النص، في حين تشبث ياوس بالأثير التاريخي الذي لا يمكن للذات الفكاك منه، مستلهما في ذلك أستاذه غادامير.

8/ 1/ ما سبق يجلي أن مصطلح "أفق التوقعات" لا ينفصم عن العقيدة الهرمنيوطيقية التي تمتهنها جمالية التلقي، بحسب تعبير ياوس، ويكشف أيضا أن صنيع الدراسة في قولها: ".. فكل قارئ يتناول النص من خلال ثقافته وتجربته الخاصة، ومن خلال هموم مجتمعه وقيم عصره (أفق توقعاته).."، لم يكن سوى إقحام للمصطلح في غير بيئته، ففضلا عن التحدث على لسان الجاحظ بما لم يصرح به، يصاب المفهوم باختزال مفرداته وتغييب مرجعياته، وهو شيء سنصطدم به في موضع آخر أثناء قراءتها بعض نصوص الجاحظ، التي يقرر فيها أن المعنى الكلي لا يمكن تولده عن قراءة جزئية[1]، إذ تقيم الصلة بينه وبين فكرة "وجهة النظر المتجولة" (Wandering Viewpoint) التي اقترحها القطب الثاني في مدرسة كونستانس فولفغانغ إيزر، وهي صلة نراها واهية إلى حد بعيد، والحق أنه لا يسعنا المقام لبيان كافة وجوه رؤيتنا تلك، لكن ربما يكفي في هذا السبيل الإشارة العجلى إلى بعضها، ونبتدئ بالإبانة عن المناخ الذي صيغ فيه المصطلح؛ فقد بدا إيزر لاجئا إليه قصد معالجة العقبات التي تقف أمام عملية التلقي، إذ يذكر أن النص الأدبي يختلف عن الموضوعات التي يمكن إدراكها في وقت واحد، وأنه لا يقوم بالدلالة على أشياء موجودة تجريبيا، إلا بعد أن يعمل على تقليص نفعيتها أو تداوليتها، ليهتك إطارها الدلالي الأصلي، وهنا ينشأ السؤال حول كيفية تفهمه من قبل القارئ، وتأتي الإجابة من قبل إيزر الذي يرى أن القارئ بتموضعه داخل النص، وعدم منحه فرصة للانفصال عنه، يتمكن من تكوين الفهم بصورة تراتبية أثناء المسار الزمني للقراءة، فمع المضي قدما في فعل القراءة ينخرط الماضي والمستقبل بصورة مستمرة في اللحظة الحاضرة، ليبرز الدور التركيبي لوجهة النظر المتجولة، الذي يشبه دور شبكة اتصالات دائمة الاتساع

---

(1) انظر: الجاحظ: الحيوان، 1/ 37، 38.

والتمدد، وهو ما يسهم في توليد الانطباع بأننا ماثلون فعلا في العالم الواقعي للعمل الأدبي[1]، وفي أثناء ذلك يلجأ إيزر إلى كل من هوسرل وتلميذه الفيلسوف البولندي الظاهراتي رومان إنغاردن (Roman Ingarden)، وتقابلنا مناقشات واسعة لرؤاهم وتعقيبات شتى عليها، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن الأول منهما قد رأى أن كل عملية ذهنية أصيلة يتم استيحاؤها بوساطة "التوقعات" التي تبني وتجمع بذور ما سوف يأتي كما أنها تقوم بإنباته، وأن الآخر قد اعتقد في أن العمل الأدبي تكوين متعدد الطبقات يجمع بينها وحدة "هارمونية"، وأن طبقاته تلك تضم أماكن من "اللاتحديد" يقع على عاتق المتلقي ملؤها، وأن فعل الإدراك هو الذي يحول النص من مجرد جمل متسلسلة إلى عمل أدبي مكتمل[2]، وفي إطار الإفادة من ذلك يشير إيزر أنه أثناء عملية القراءة تحدث عملية

---

(1) للمزيد حول مفهوم وجهة النظر المتجولة؛ ينظر:

Iser (wolfgang): The Act of Reading; A Theory of Aesthetic Response, john Hopkins university Press, Baltimore, 1978, p109– 119.

(2) للمزيد حول أطروحة طبقات النص الأدبي ومواطن اللاتحديد؛ ينظر:

Ingarden (Roman):

The Literary Work of Art, Translated by :George Grabowicz, Evanston, northwestern university Press, 1973.

The Cognition of the Literary Work of Art, Translated by :Ruth Ann Crowley and Kenneth Olson, Evanston, northwestern university Press, 1973.

تداخل بين التوقعات المعدلة والذكريات المحولة، برغم من أن النص نفسه لا يسهم في إحداث التوقعات أو تعديلها، ولا يحدد كيفية تطبيق عملية الربط بين الذكريات، فهذه مهمة النشاط الإبداعي للقارئ وحده، ويؤكد أن كل لحظة قراءة ما هي إلا تفاعل ديالكتيكي بين التوقع والتذكر، تفصح عن أفق مستقبلي لم يشغل بعد مع أفق ماض تم شغله بالفعل، ووجهة القارئ المتجولة تشق طريقها عبر الاثنين، كما يرى أنها تقسم النص إلى بنيات أو علامات، لتقوم في مرحلة ما بنشاطها التجميعي الذي به سيكتسب معنى.

8/ 2/ هذا الشرح المستخلص، وإن يكن موجزا، يكفي لإظهار الشقة بين مصطلح "وجهة النظر المتجولة" ونص الجاحظ، من حيث إن المصطلح يتساوق وظاهراتية صاحبه، ويكشف عن اهتماماته بفعل القراءة، وانشغاله بإدراك القارئ الجمالي، ويجذر مفهومه عن العمل الأدبي بما هو أثر يعاش وليس موضوعا يستوجب تعريفه[1]، وبمكنتنا إمعانا في إظهار هذه الشقة الإلماح أخيرا إلى تعقيب إيزر على مفهوم إنغاردن عن الفجوات أو أماكن اللاتحديد، إذ بالرغم من أنه استلهم أصل هذه الفكرة، وشيد نظريته على قراءة قارئ يشتغل بملء فراغات النص، فإنه في الوقت نفسه قد رأى في وصفه الفجوات بأنها عقبة أو صدع تصورا مواليا للفكرة الكلاسيكية، التي ترقب العمل الفني بوصفه تناغم أصوات، في حين يرى إيزر أن التسلسل في العمل الأدبي خاصة يكون مليئا بالالتواءات، التي قد ينتظرها القارئ، ليمضي سائلا عن العلة الخفية وراءها، ما يعني الإفساح أمام قراءات فاعلة تظهرنا على تحققات متنوعة للنص الواحد؛ يقول إيزر:

> "متى ما أعيق المجرى وتم اقتيادنا باتجاهات غير متوقعة، فإن الفرصة تكون سانحة لنا في أن نطلق العنان لملكاتنا بإقامة ترابطات، وبملء الفجوات التي تركها النص نفسه... للنص الواحد قابلية كامنة

---

(1) انظر: إيزر (فولفغانغ): وضعية التأويل؛ الفن الجزئي والتأويل الكلي، ترجمة: حفو نزهة وبو حسن أحمد، مجلة دراسات سال، فاس، العدد: 6، 1992م، ص76.

لبضعة تحققات مختلفة، وليس ثمة قراءة يمكن أن تستنفد أبدا كل الإمكان الكامن فيه، لأن كل قارئ فرد سوف يملأ الفجوات بطريقته الخاصة، ليقصي بذلك الإمكانيات المتنوعة الأخرى... إن عملية القراءة عملية انتخابية، وإن النص المكتنز بإمكانيات أغنى بصورة لا متناهية من أي من تحققاته الفردية"(1).

9/ ما نرمي إليه ليس يتلخص في الاحتجاب دون الإفادة من المستجدات المعرفية، ولا منع عمليات التنقيب الجاد في تراثنا عما يمكن أن يجلي أصالته وبهاءه، ويؤكد قابليته لمواجهة إشكالات العصر التي نحياها، وإنما يتوجه إلى تعميق قيمة الاتزان أثناء الانفتاح على الرؤى الوافدة أو الحداثية، واليقين في أن الحقيقة التي يستشرفها الباحثون ينبغي ألا تتزوي أثناء الاعتصام بالتراث. حينئذ سيمكن الحديث عن ملامح لنظرية، أو نظريات، بلاغية قديمة نشأت حول المتلقي، ليست تتشاكل والنظريات الحديثة بالضرورة، كما أن ذلك في الوقت نفسه لا يضيرها.

———————

المصادر والمراجع :

أولا: العربية؛ المؤلفة والمترجمة:

1. **إبش (إلرود): التلقي الأدبي، ترجمة: محمد برادة، مجلة دراسات سال، فاس، العدد 6، 1992م.**
2. **إيزر (فولفغانغ): وضعية التأويل؛ الفن الجزئي والتأويل الكلي، ترجمة: حفو نزهة وبو حسن أحمد، مجلة دراسات سال، فاس، العدد: 6، 1992م.**
3. **ـــــــــــ: عملية القراءة؛ مقترب ظاهراتي (ضمن كتاب: نقد استجابة القارئ، من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير: جين تومبكنز)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999م.**

(1) انظر: إيزر (فولفغانغ): عملية القراءة؛ مقترب ظاهراتي (ضمن كتاب: نقد استجابة القارئ، من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير: جين تومبكنز)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999م، ص 120، 121 (باختصار).

4. تومبكنز (جين): القارئ في التاريخ؛ تغير شكل الاستجابة الأدبية (ضمن كتاب: نقد استجابة القارئ، من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير: جين تومبكنز)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999م.
5. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان و[التبين]، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م.
6. ــــــــــ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، القاهرة، 2004م.
7. الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن): أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، القاهرة، 1991م.
8. ــــــــــ: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000م.
9. ابن رشيق القيرواني (أبو علي الحسن): العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق: النبوي شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000م.
10. السجلماسي (أبو محمد القاسم الأنصاري): المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، 1980م.
11. سميرة سلامي: إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ، مجلة التراث العربي، دمشق، أبريل 2007م.
12. عبد السلام هارون: قطوف أدبية دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث، مكتبة السنة، 1988م
13. ــــــــــ: مقدمة التحقيق [منشور بين يدي كتاب: البيان والتبيين للجاحظ]، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م.
14. عبد الغني بارة: استعمال النصوص وحدود التأويل؛ في نقد الممارسة التأويلية عند أمبرتو إيكو، مجلة مخبر، العدد الأول، 2009م.
15. العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل): [كتاب] الصناعتين، تحقيق: محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، 1986م.
16. هولب (روبرت): نظرية التلقي، ترجمة: عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1994م.
17. ياوس (هانز روبيرت): جمالية التلقي؛ من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ترجمة: رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004م.

ثانياً: باللغة الأجنبيــــــــة :

18. Gadamer (Hans Georg): Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2010, Mohr Siebeck, Tübingen, S296- 307.
19. Husserl (Edmund): Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893- 1917), Von: Rudolf Bernet, Felix Meiner, Hamburg, 1985, S73- 78.
20. Iser (wolfgang): The Act of Reading; A Theory of Aesthetic Response, john Hopkins university Press, Baltimore, 1978, p109-119.
21. Ingarden (Roman): The Literary Work of Art, Translated by :George Grabowicz, Evanston, northwestern university Press, 1973.
22. :________ : The Cognition of the Literary Work of Art, Translated by :Ruth Ann Crowley and Kenneth Olson, Evanston, northwestern university Press, 1973.



القرائن السياقية ودورها في التحليل البلاغي

قراءة في الموروث اللغوي

الدكتور/ محمد الأمين خويلد – جامعة الجلفة– الجزائر

يكاد يجمع أهل اللغة أن محاولة عبد القاهر الجرجاني تفسير العلاقات السياقية في الخطاب، من أعظم الإنجازات اللغوية في هذا الباب، وذلك بإشارته للقرائن السياقية التي تساعد على تحليل المعاني النحوية في الكلام[1]، فقد تجاوز عبد القاهر بدراسته للتراكيب حدود ذكر الخطأ والصواب، بل إنه تعدى ذلك إلى بيان حسن الجودة، وتحليل الرداءة في الخطاب، وسعى إلى الربط بين النحو والمعنى داخل السياق الكلامي، ومن ذلك لا تبرز أهمية اللفظة عنده إلا عندما توظف في سياق كلامي، وأن قيمتها ليست ذاتية بل تفهم مجتمعة مع كلمات أخرى، فلقد أكد عبد القاهر أن "تركيب الكلمات هو الذي يعطي كل جزئية أهميتها في السياق"[2].

ولقد أدرك الجرجاني دور سياقات التقديم والتأخير في توجيه الكلام إلى وجهة دلالية خاصة، وذلك بالنظر "إلى عنصرين قائمين في الصياغة هما: الثابت والمتغير، يتمثل الثابت في تواجد أطراف الإسناد وما يتصل بها من متعلقات، أما المتغير فيتمثل في تحريك

[1] يراجع اللغة العربية معناها ومبناها د.تمام حسان ص 186

[2] البلاغة و الأسلوبية د.محمد عبد المطلب ص 321

بعض هذه الأطراف من أماكنها الأصلية التي اكتسبتها من نظام اللغة إلى أماكن جديدة ليست لها في الأصل"[1].

وسياقات التقديم والتأخير لها اعتبارات ترتبط فيها بالمتكلم، واعتبارات ترتبط فيها بالمتلقي، واعتبارات ترتبط بطبيعة الصياغة ذاتها[2]، ومن إشارات الجرجاني إلى السياق حديثه عن الحذف في الكلام فهو "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن"[3].

وقد تحدث البلاغيون عن الحذف والذكر، في سياقات الكلام التي يرد فيها حذف أحد أطراف الإسناد، "وذلك من منطلق أن النظام اللغوي يقتضي في الأصل ذكر هذه الأطراف، ولكن التطبيق العملي من خلال الكلام قد يسقط أحدها اعتمادا على دلالة القرائن المقالية أو الحالية...، والأساس العام لمفهوم الحذف ينطلق من الحاجة الفنية للمعبر في استخدام هذا النسق من الأداء"[4].

ومن أمثلته أن يكون "للفعل مفعول مقصود معلوم، إلا انه يحذف بدليل الحال عليه، كقولنا: أصغيت إليه والمقصود: أذني، وأغضيت إليه والمعنى جفني"[5]، ومن إنجازات البلاغيين التي تتجلى فيها أهمية السياق مباحثهم في المجاز والنقل، حيث "يغلب استعمال اللفظ في غير ما وضع له...، حتى ينسلخ عن معناه الأصلي. أو يكاد، ولا ينصرف الذهن

---

[1] المرجع نفسه ص 333

[2] يراجع المرجع السابق ص 334

[3] دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني ص 149

[4] البلاغة و الأسلوبية د.محمد عبد المطلب ص 313

[5] المرجع نفسه ص 318

عند اطلاقه إلا إلى هذا المعنى الجديد، ويطلق علماء البيان على هذه الظاهرة اسم النقل"[1]، وهذه الظاهرة لها صلة وطيدة بدلالة اللفظ، حيث تنتقل الألفاظ من الدلالات الأصلية التي تم التواضع عليها إلى دلالات طارئة ذات صبغة جمالية، فتتكاثر المدلولات على حسب موضع الكلمة في مختلف التراكيب[2] إذ "يكثر في اللغة العربية استعمال الألفاظ والتراكيب في غير ما وضعت له لأغراض بلاغية، كتوضيح المعنى، والمبالغة في تقريره، والإبانة عليه، أو الإشـــارة إليـــه في قليـــل من اللفظ"[3].

وإن لظاهرة المجاز والنقل في اللغة "أثر جليل في اتساع العربية ونموها، وقدرتها على التعبير على المعقولات المحضة، ومعنويات الأمور، فكثير من الألفاظ العربية الدالة على المعاني الكلية، والظواهر النفسية منقولة في الأصل من الأمور الحسية عن طريق المجاز، ثم شاع استعمالها في معانيها الجديدة، حتى أصبح إطلاقها عليها من قبيل الحقيقة اللغوية"[4].

وترد ظاهرة النقل في اللغة بوجوه عديدة، فكما توصف الكلمة بالمجاز حين تنقل من معناها الأصلي، "فقد توصف به لنقلها عن حكم كان لها، إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها، ومثال ذلك أن المضاف إليه يكتسي إعراب المضاف في النحو: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}[5]، والأصل واسأل أهل القرية...، ولا ينبغي أن يقال أن وجه المجاز في هذا، الحذف، فإن الحذف إذا تجرد عن تغيير حكم من أحكام ما بقي بعد الحذف، لم يسم مجازا

---

[1] فقه اللغة علي عبد الواحد وافي ص 227

[2] براجع البلاغة الأسلوبية د.محمد عبد المطلب ص 189

[3] فقه اللغة على عبد الواحد وافي ص 225

[4] المرجع نفسه ص 229

[5] سورة يوسف الآية : 82

ألا ترى أنك تقول: زيد منطلق وعمر. فتحذف الخبر ثم لاتوصف جملة الكلام من أجل ذلك بأنه مجاز، وذلك لأنه لم يؤد إلى تغيير حكم فيما بقي من الكلام"[1].

وقد أثارت طبيعة العلاقة بين إيجاز الحذف والمجاز جدلا بين العلماء، وذلك حول تحديد مصدر المجاز المتأتي مما فيه حذف من الكلام، أو ما اصطلح عليه "مجاز الحذف"، والذي يتجلى في حذف المضاف، وقد اعتبره سيبويه من اتّساع الكلام، فممّا جاء- عنده- على اتساع الكلام و الاختصار قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنا فِيهَا...﴾ [يوسف 82]. إنّما يريد أهل القرية فاختصر. ومثال ذلك في كلامهم: بنوا فلان يطأهم الطّريق, و إنّما يطأهم أهل الطّريق[2].ومثله حذف ما يضاف إلى الآباء والأمهات كقولك في بني تميم وبني سلول :تميم و سلول [3].

وعقد عبد القاهر الجرجاني فصلاً في الحذف و الزّيادة؛ و هل هما من المجاز أم لا؟، فالمجاز عنده خاصّ بنقل الكلمة عن معناها إلى غيره، و الحذف لا يجري في نقل الكلمة من معناها الأصلي إلى معنى جديد، بل إنّ ما يحدث فيها هو تغيير الحكم الإعرابي فقط حيث يقول: «و اعلم كما توصف الكلمة بالمجاز لنقلك لها عن معناها كما مضى فقد توصف به لنقلها عن حكم لها ليس بحقيقة فيها، و مثال ذلك أنّ المضاف إليه يكتسي إعراب المضاف نحو قوله تعالى: ﴿...وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ...﴾ [يوسف 82]. فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل و على الحقيقة هو الجر, و النّصب فيها مجاز...»[4].

[1] أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني ص 363

[2] سيبويه, "الكتاب", ج1, ص 212- 213.

[3] عبد القادر حسين, "أثر النّحاة في البحث البلاغي", دار غريب للطباعة و النّشر و التوزيع, 1998, ص 121.

[4] عبد القاهر الجرجاني, "أسرار البلاغة", ص 306.

و اختلف في الحذف، فأنكر ذلك بعضهم لأنّ المجاز استعمال لفظ في غير موضعه، والحذف ليس كذلك، و المشهور عند الزركشي أنّ الحذف مجاز.

وحكى الجويني في التلخيص: أن الحذف ليس مجازا، إذ هو استعمال اللفظ في غير موضعه، و الحذف ليس كذلك[1].

وذكر ابن جني أنّ حذف المضاف كثير واسع، وهو في عدد الرمل سعة وأنّ أبا الحسن لا يقيس عليه[2]. و اشترط المبرد لحذفه وجود دليل، فلا يصح أن يقال: جاء زيد، على أنّ المراد: جاء غلام زيد؛ لأنّه لا دليل على المحذوف. و ذكر الزجاجي أنّه ليس في التنزيل من المحذوفات أكثر منه ، و لم يدوّن النّحويون في مؤلّفاتهم مواضع حذف المضاف في التنزيل أو غيره، مكْتفين بذكر شواهد قليلة من التنزيل و من كلام العرب نظمه و نثره، و يعود ذلك إلى كونهم لم يستقصوا ما في التنزيل استقصاءً وافياً[3].

ويرى عز الدين بن عبد السلام أن حذف المضاف ليس من المجاز، لأنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً، و الكلمة المحذوفة ليست كذلك، و إنّما التجوز في أن ينسب إلى المضاف إليه ما كان منسوباً إلى المضاف كقوله تعالى: ﴿وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَ الْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا...﴾. [يوسف 82]. أي: سل أهلها[4]. فنسبة السؤال إلى القرية و العير هو التجوز لأن السؤال موضوع لمن يفهمه فاستعماله في الجمادات استعمال اللفظ في غير موضعه فكونهما مسؤولين من جهة اللفظ دون المعنى هو المجاز[1].

---

[1] الزركشي, "البرهان", ص 103.

[2] ينظر: ابن جني, "الخصائص", مج2, ص 162.

[3] ينظر عبد الفتاح أحمد الحمّوز, "التأويل النحوي في القرآن الكريم", مكتبة الرشد, الرياض, ط1, 1404هـ-1984م, ص 374.

[4] ابن قتيبة, "تأويل مشكل القرآن", ص 133.

[1] ابن عبد السلام الشافعي, "الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز", ص 8.

ويرى عز الدين بن عبد السلام أن لحذف المضافات في القرآن مواضع كثيرة؛ منها نسبة التحليل و التحريم و الكراهة و الإيجاب و الاستحباب إلى الأعيان، فهذا من مجاز الحذف، إذ لا يتصور تعلق الطلب بالأجرام و إنّما تتطلب أفعالا تتعلق بها. و قد سرد الشيخ عز الدين في كتابه "الإشارة" حذف المضافات على ترتيب السور و الآيات.[1]

ومن أمثلة الإيجاز الناتج عن حذف جزء من الجملة، قوله تعالى {مِن أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ}[2] ، لأن "التقدير فيه من تأسيس أول يوم، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه"[3]، ويذهب علماء اللغة إلى التفريق بين وجهين من الحذف في الكلام الذي يمتنع حمله على ظاهره، حتى يدعو إلى تقدير حذف مذكور، فقد يكون امتناع تركه على ظاهره لأمر يرجع إلى غرض المتكلم، ومثال ذلك الآية التي سبق ذكرها، وهي {وَاسأَلِ القَريَةَ}[4]، "ألا ترى أنك لو رأيت (سل القرية) في غير التتريل، لم تقطع بأن هاهنا محذوفا فالجواز أن يكون كلام رجل مر بقرية قد خربت و باد أهلها، فأراد أن يقول لصاحبه واعظا، ومذكرا، أو لنفسه متعظا معتبرا: سل القرية عن أهلها، وقل لها ما صنعوا...، والوجه الثاني أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره، ولزوم الحكم بحذف أو زيادة من أجل الكلام نفسه، لا من حيث غرض المتكلم به، وذلك مثل أن يكون المحذوف أحد جزأي الجملة، كالمبتدأ في نحو قوله تعالى {فَصَبرٌ جَمِيلٌ}[1]، وقوله {مَتَاعٌ قَلِيلٌ}[2] لابد من

---

[1] ابن عبد السلام الشافعي. المرجع السابق. ص 2.

[2] سورة التوبة الآية 108

[3] الإنصاف في مسائل الخلاف كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد الأنباري النحوي تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي القاهرة ط2 1953 ج1 ص229.

[4] سورة يوسف الآية : 82

[1] سورة يوسف الآية : 18 والآية 83

[2] سورة النحل الآية : 117

تقدير محذوف، ولا سبيل إلا أن يكون له معنى دون سواه كان في التتريل أو غيره"[1]، ومن هنا ندرك أن الحذف نوعان: مجاز وغير مجاز، ولكن تقدير المحذوف في كليهما، يرجع إلى السياق الذي وردت فيه الكلمة.

إن كثيرا من الكلم في هذه اللغة حقيقة بوضعه، ومجاز بتوسعات أهل الخطابة والشعر فيه، ومثال ذلك "أنّا إذا قلنا: شمس أردنا به هذا الكوكب العظيم الكثير الضوء وهذا الاسم له حقيقة لأنه وضع بإزائه..فإذا نقلنا الشمس إلى الوجه المليح استعارة، كان ذلك له مجازا لا حقيقة"[2].وقد بين البلاغيون أننا نجد من الكلام ما يدل على معنيين وثلاثة، واللفظ واحد والمعاني التي تحته متعددة ومثال ذلك "قول أبي الطيب المتنبي:

وأظلم أهل الظلم من بات حاسدا ** لمن بات في نعمائه يتقلب

فهذا يدل على ثلاثة معان، الأول أنه يحسد من أنعم عليه، والثاني ضد الأول، والثالث أنه يحسد كل رب نعمة كائنا من كان"[3]، وهذا مظهر بلاغي يجلي دور السياق في توجيه المعاني التي يقصدها المتكلم، لأن ما جاء على هذا الباب هو أشبه ما يكون بالمشترك اللفظي، وتخصيص المعاني فيه لا يكون إلا من خلال إيرادها في سياقات مختلفة. ويرى ابن سنان الخفاجي أن استعمال الألفاظ الغريبة نقص في الفصاحة، التي هي الظهور والبيان، "فأما استعمال الألفاظ المشتركة كالصدى، فإنه يحسن في فصيح الكلام إذا كان في اللفظ دليل عن المقصود، مثل قول أبي الطيب:

---

[1] أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني ص 366-367

[2] المثل السائر ابن الأثير ص 24-25

[3] المصدر السابق ص 195

ودع كل صوت دون صوتي فإنني   أنا الطائر المحكي والآخر الصدى

فإن الصدى هاهنا لا يشكل بالصدى الذي هو العطش، ويسبق ذلك إلى فهم أحد من السامعين"[1]، وليس ذلك إلا لوجود قرينة في الكلام تخصص معنى (الصدى) في هذا البيت وهي كلمة (صوت).

وينبه ابن سنان إلى أن الكلام الذي وضع لغزا، ليس من هذا الباب، ولا يعتبر من هذا القبيل، فالموضوع "على وجه الإلغاز، قد قصد قائله إغماض المعنى، وإخفائه، وجعل ذلك فنا من الفنون التي يستخرج بها أفهام الناس، ويمتحن أذهانهم، فلما كان وضعه على خلاف وضع الكلام في الأصل، كان القول فيه مخالفا لقولنا في فصيح الكلام، حتى صار يحسن فيه ما كان ظاهره يدل على التناقض، أو ما جرى مجرى ذلك، كما قال بعضهم في الشمع:

تحيا إذا ما رؤوسها قطعت وهن في الليل أنجم زهر"[2].

ومن ذلك أيضا، "قول أبي العلاء:

إذا صدق الجد افترى العم للفتى ** مكارم لا تكرى وإن كذب الخال.

لأنه يريد بالجد الحظ، وبالعم الجماعة من الناس، وبالخال المخيلة. وقد ألغز بذلك عن العم، والجد، والخال، من النسب. فهذا وأمثاله ليس من الفصاحة بشيء. وإنما هو مذهب مفرد وطريقة أخرى"[3].

---

[1] سر الفصاحة ابن سنان ص 213 -214

[2] المصدر نفسه ص 217

[3] المصدر نفسه ص 218

ومن القضايا البلاغية المرتبطة بالسياق مسألة الإيجاز والاختصار في الكلام، حيث يمكن أن يُعبر بالألفاظ على إيجازها عن المعنى الكثير، ولكن يشترط وجود ما يدل على المراد في الكلام. لئلا تذهب النفس فيه كل مذهب، ومن أمثلة العبارات الموجزة التي حذفت فيها الأجوبة –لدلالة الكلام عليها– قوله تعالى: {وَلَو أَنَّ قُرآناً سُيِّرَت بِهِ الجِبَالُ أَو قُطِّعَت بِهِ الأَرْضُ أَو كُلِّمَ بِهِ المَوْتى}[1]. فكأنه يريد: لكان هذا القرآن. لكنه لم يقل ذلك، ومثله قوله تعالى {وَسِيقَ الذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُم إِلَى الجَنَّةِ زُمَراً حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِّحَت أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلاَمٌ عَلَيكُم طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِين}[2]: فكأنه يريد: لما كان هذا كله حصلوا على النعيم الذي لا يشوبه كدر، أو غير ذلك من الألفاظ، ولكنه لم يقله لدلالة السياق عليه[3]. ولقد "كان أبو الحسن علي بن عيسى الرماني يسمى هذا الجنس، وهو إسقاط كلمة لدلالة فحوى الكلام عليها: بالحذف، ويسمى بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف: القصر، ويجعل الإيجاز على ضربين القصر والحذف"[4].

وتحدث ابن الأثير –أيضا– عن الإيجاز، وعرفه بأنه "دلالة اللفظ عن المعنى، من غير أن يزيد عليه،. وهو ينقسم إلى قسمين، أحدهما الإيجاز بالحذف، وهو ما يحذف منه المفرد والجملة لدلالة فحوى الكلام على المحذوف، ولا يكون إلا فيما زاد معناه على لفظه والقسم الآخر ما لا يحذف منه شيء وهو ضربان: أحدهما ما ساوى لفظه معناه، ويسمى التقدير، والآخر ما زاد معناه على لفظه ويسمى القصر"5، فالقسم الأول يمكن أن نتوصل فيه إلى معرفة المحذوف مفردا كان أو جملة لتوفر السياق على قرينة دالة عليه، ولذلك رأى ابن الأثير أن دلالة لفظه على معناه، تكون من غير زيادة عليه، بل يبين أن "الأصل في

---

[1] سورة الرعد الآية : 31

[2] سورة الزمر الآية : 73

[3] يراجع المصدر السابق ص 201-202

[4] المصدر السابق ص 202

[5] المثل السائر ابن الأثير ص 194

المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدل على المحذوف، فإن لم يكن هناك دليل على المحذوف، فإنه لغو من الحديث لا يجوز بوجه"1.

ومثال ما حذف من المفردات حذف الفاعل، والاكتفاء في الدلالة عليه بذكر الفعل كقول العرب: أرسلت، وهم يريدون جاء المطر، ولا يذكرون السماء، وقد يحذف المفعول به، وعلى هذا جاء قوله تعالى {وَإِنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى}2، أي أضحك من ضحك، وأبكى من بكى، ومن ذلك حذف القسم أو جوابه، ومثال حذف القسم، قولك: لأفعلن، أي: والله لأفعلن، أما حذف الجواب، ففي نحو قوله تعالى {ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ}3 فإن معناه: ق والقرآن المجيد لتبعثن4، وحذف الجواب في مثل هذا الموضع "لتذهب نفس السامع في تقديره كل طريق ممكن في المقام"5، لأن ذلك أعظم في النفوس وأكثر إثارة للرهبة والإجلال.

ومثال ما حذف فيه من الجمل المفيدة ودل سياق الكلام عليها قوله تعالى في سورة يوسف عليه السلام {قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَباً فَمَا حَصَدتمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تَاكُلُونَ ثُمَّ يَاتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَاكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ، ثُمَّ يَاتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعصِرُونَ وَقَالَ الْمَلِكُ ايتُونِي بِهِ}[1]، فقد "حذف من هذا الكلام جملة مفيدة تقديرها: فرجع الرسول إليهم، فأخبرهم

---

[1] المصدر نفسه ص 195

[2] سورة النجم الآية : 43

[3] سورة ق الآية : 01

[4] يراجع المصدر السابق ص 200-205

[5] تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس د ط 1984 ج26 ص277.

[1] سورة يوسف الآيات : 47-50

بمقالة يوسف، فعجبوا لها أو فصدقوه عليها، وقال الملك: إيتوني به، والمحذوف إذا كان كذلك دل عليه الكلام دلالة ظاهرة، لأنه إذا ثبتت حاشية الكـــــلام، وحذف وسطه ظهر المحذوف لدلالة الحاشيتين عليه"[1].

وأمثلة هذا الحذف كثيرة جدا في القرآن الكريم، ومن أمثلة حذف الجمل في الشعر ودلالة السياق عليها "قول أبي الطيب المتنبي:

لا أبغض العيس لكني وقيت بها　　　قلبي من الهم أو جسمي من السقم

وهذا البيت فيه محذوف تقديره: لا أبغض العيس لإنضائي إياها في الأسفار، ولكني وقيت بها كذا وكذا، فالثاني دليل على حذف الأول، وهذا موضع يحتاج إلى استخراجه واستخراج أمثاله إلى فكرة وتدقيق نظر"2، فمن شروط الحذف التي ركز عليها اللغويون لكي يصح التقدير، وجود دليل يشير إلى المحذوف كقولك لمن رفع سوطا (زيدا) بإضمار اضرب3، وقد صنف علماء اللغة أدلة الحذف إلى نوعين "أحدهما غير صناعي وينقسم إلى حالي ومقالي...، والثاني صناعي، وهذا يختص بمعرفته النحويون، لأنه إنما عرف من جهة الصناعة"4.

---

[1] المثل السائر ابن الأثير ص 198

[2] المصدر نفسه ص 200

[3] يراجع مغني اللبيب ابن هشام ج2 ص 324

[4] المصدر نفسه ج2 ص 326

يقول ابن يعيش "اعلم أن المبتدأ والخبر، جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعها فالمبتدأ معتمد الفائدة، والخبر محل الفائدة، فلا بد منها إلا أنه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما. فيحذف لدلالتها عليه"[1]، ولقد جاء "حذف الجملة التي هي خبر بأسرها للدلالة عليها، نحو قوله تعالى {وَاللاَّئِي يَئِسنَ مِنَ المَحِيضِ مِن نِسَائِكُم إِن ارتَبتُم فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَثَةُ أَشهُرٍ وَاللاَّئِي لَم يَحِضن}[2] معناه: فعدتهن ثلاثة أشهر، إلا أنه حُذف لدلالة الأول عليه"[3].

ومن المسائل البلاغية التي أثارها ابن الأثير، والتي ترتبط ارتباطا وثيقا بالسياق، مسألة (الترجيح بين المعاني)، فقد يرجَّح بين معنيين أحدهما تام والآخر مقدر، أو يكون أحدهما مناسبا لمعنى تقدمه، أو تأخر عنه، والآخر غير مناسب، أو بأن ينظر في الترجيح بينهما إلى شيء خارج عن اللفظ، فمثال المعنيين المشار إليهما، أن المعنى التام هو الذي يدل عليه لفظه ولا يتعداه، وأما المقدر فهو الذي لا يدل عليه لفظه، بل يستدل عليه بقرينة أخرى، وتلك القرينة قد تكون من توابعه، وقد لا تكون، ومثال ذلك ما جاء في الأثر من أن "(سائمة الغنم زكاة)، فهذا اللفظ يستخرج منه معنيان، أحدهما تام والآخر مقدر، فالتام دلالته على وجوب الزكاة في السائمة لا غير، والمقدر دلالته على سقوط الزكاة عن المعلوفة، إلا انه ليس مفهوم عن نفس اللفظ بل من قرينة أخرى هي كالتابعة له، وهي أنه لما خصت السائمة بالذكر دون المعلوفة علم من مفهوم ذلك أن المعلوفة لا زكاة فيها"[4].

---

[1] شرح المفصل ابن يعيش ج1 ص 94

[2] سورة الطلاق الآية 04.

[3] المصدر السابق ج1 ص 92

[4] المثل السائر ابن الأثير ص 19

ومن المسائل اللغوية التي يتجلى فيها إدراك اللغويين القدامى لأهمية السياق في تمييز المعاني مسألة (التضمين)، فالعرب "قد يشربون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه، ويسمى ذلك تضمينا، وفائدته أن تؤدي كلمة مُؤدى كلمتين"[1]، فإذا ضمنت فعلا معنى آخر يكون دالا على معنى الفعلين معا، ولا يوقف على ذلك إلا من خلال قرينة ترِد في الكلام، "وذلك بأن يأتي الفعل متعد بحرف ليس من عادته التعدي به، فـيُحتاج إلى تأويله، وتأويل الحرف ليصح التعدي به...، ومثاله {عَيناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ}[2]، (فيشرب) إنما يتعدى بـ (من)، فتعديته (بالباء) إما على تضمينه معنى يروي، ويلتذ، أو تضمين (الباء) معنى (من)"[3].

ونبه علماء اللغة إلى ضرورة التفريق بين العدول والتضمين، فالأول "تغير صيغة اللفظ مع بقاء معناه الأصلي، والتضمين إشراب اللفظ معنى زائدا على أصل معناه من غير تغييره عن صيغته...، فالتغيير في العدول على اللفظ دون المعنى، والتضمين بالعكس"[4]، ولا يكون التمييز بين هذه المسائل إلا من خلال دراسة اللفظ داخل السياق الذي يرد فيه.

ولقد أدرك العديد من علماء اللغة دور القرائن الواردة في السياق في تحديد المعاني النحوية إذا لم يظهر الإعراب، ومثال ذلك ما أورده ابن خلدون في حديثه عن اللغة العربية في عهده، التي أخذت تفقد سمة الإعراب في واقع الاستعمال اللغوي، فوصفها بأنها لم تفقد الدلالة على المقاصد والأغراض، على الرغم من فقدانها لدلالة الحركات التي تعين الفاعل من المفعول، حيث اعتاضوا عنها بالتقديم والتأخير، وبقرائن تدل على خصوصية المقاصد،

---

[1] مغني اللبيب ابن هشام ج2 ص 447

[2] سورة الإنسان الآية 06.

[3] الإتقان في علوم القرآن السيوطي ج2 ص40

[4] حاشية الصبان على الأشموني محمد الصبان ج3 ص 213

ولذلك فإنه يرى أننا إذا استقرينا اللسان العربي، يمكن أن نقف على أمور وكيفيات موجودة فيه، نعتاض بها عن الحركات الإعرابية التي فقدت دلالتها على المعاني[1].

قائمة المصادر والمراجع:

– القرآن الكريم.

1– ابن الأثير.المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تحقيق كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م.

2– ابن الأنباري كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد ، الإنصاف في مسائل الخلاف: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة حجازي القاهرة ، ط2 ، 1953.

3– تمام حسان . اللغة العربية معناها ومبناها ، دار الثقافة الدار البيضاء المغرب ، د ط ، 1986.

4– الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان).أسرار البلاغة في علم البيان: تأليف عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق السيد محمد رشيد رضا ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ط1 ، 1988.

5– الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان). دلائل الإعجاز، تقديم علي أبو زقية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، (دط)، 1991م.

6– ابن جني (أبو الفتح عثمان) . الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.

7– ابن خلدون عبد الرحمن. المقدمة، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ، د ط ، 1960.

8– ابن سنان الخفاجي . سر الفصاحة. ، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده مصر ، د ط ، 1969.

9– سيبويه الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل بيروت ، ط1 ، 1991.

10– السيوطي جلال الدين . الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر بيروت ، د ط ، د ت.

11– الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله). البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر،الطبعة الثالثة،1980م.

12– ابن عاشور. تفسير التحرير و التنوير،الدار التونسية للنشر، (تونس)،المؤسسة الوطنية للكتاب(الجزائر)، (دط)،1984.

---

[1] المقدمة ابن خلدون ج1 ص 1073-1075.

13- عز الدين بن عبد السلام. الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تحقيق محمد بن الحسن بن إسماعيل ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1416ه/1995م.

14- علي عبد الواحد وافي . فقه اللغة ، دار النهضة مصر القاهرة ، ط8 ، د ت.

15- عبد الفتاح أحمد الحموز، "التأويل النحوي في القرآن الكريم"، مكتبة الرشد -الرياض- الطبعة الأولى:1404هـ-1980م.

16- عبد القادر حسين, "أثر النّحاة في البحث البلاغي", دار غريب للطباعة و النّشر و التوزيع, 1998.

17- ابن قتيبة الدينوري . تأويل مشكل القرآن، تحقيق ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية،الطبعة الأولى، 1423ه/2002م.

18- محمد الصبان , حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية الإمام ابن مالك، المطبعة الأزهرية المصرية ، ط 1 ، 1305هـ.

19- محمد عبد المطلب. البلاغة والأسلوبية ، مكتبة لبنان ، ناشرون المكتبة المصرية العالمية للنشر طبع دار نوبار للطباعة القاهرة ، ط1 ، 1994.

20- ابن هشام (أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تقديم حسن حمد، إشراف ميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميةن لبنان، الطبعة الأولى، 1418ه/1998م.

21- ابن يعيش شرح المفصل ، عالم الكتب بيروت ، د ط ، د ت.

***